2974
FARNESIANA (PG)

Estratto dalla " RIVISTA DEGLI STUDI ORIENTALI "

pubblicata a cura dei Professori della Scuola Orientale nella R. Università di Roma

Volume VIII.

IL POEMA MISTICO ARABO D'IBN AL-FĀRID

IN UNA RECENTE TRADUZIONE ITALIANA [1].

Da quando il Fabricius pubblicò nel suo *Specimen Arabicum* (Rostock 1638) quattordici versi d'Ibn al-Fārid (il cui nome storpiò in ابن فرد), le poesie minori [2] di questo insigne poeta, nato al Cairo nel 577 eg. (1182 d. Cr.) [3] ed

[1] Sac. Ignazio Di Matteo, *Ibn al-Fāriḍ: il gran poema mistico noto col nome al-Tā'iyyah al-Kubrā*, Roma 1917, autogr., 8°, II+ 257 pp.

[2] Chiamo, per brevità, « *poesie minori* » tutti i componimenti, più o meno brevi, diversi dal grande « *poema* » in *-ti*, intitolato « La grande Tā'iyyah ».

[3] Ibn Ḫallikān, seguito dagli scrittori europei e dal Di Matteo, pone la nascita il 4 ḏū 'l-qa'dah 576 (in Brockelmann, I, 262, il 586 è errore di stampa); ma sembra più sicura la data 4 ḏū 'l-qa'dah 577, che Ibn al-Fāriḍ stesso avrebbe indicata al tradizionista 'Abd al-'Aẓīm al-Munḏirī, come ci attesta il figlio della figlia del poeta nella prefazione al *Dīwān* (p. es. nella *editio princeps* aleppina del 1257 eg., p. 26, e nella ed. coi comm. d'al-Būrīnī ecc., Cairo 1310, I, 13). Questa stessa data (4/11 577) è ripetuta da as-Saḫāwī (che si vale della prefazione suddetta) e da Ibn Iyās, I, 81, il quale aggiunge che il poeta morì a 54 anni [lunari], 6 mesi e qualche giorno (dunque in completo accordo con la solita data della morte, 2 ǧum. I 632). — Nella biografia estratta dalle *Šaḏarāt aḏ-ḏahab* di Abū 'l-Falāḥ 'Abd al-Ḥayy e pubblicata dal Nicholson nel JRAS 1908, non è riferita la data della nascita, e solo in fine è detto (p. 806) che il poeta morì a 56 anni meno un mese. Indicazione inesatta, perchè ci porterebbe al rabī' II od alla fine del rabī' I 576, in disaccordo con il giorno e mese suindicati, che paiono sicuri.

Digitized by Google

ivi morto nel 632 eg. (1235 d. Cr.), furono molte volte oggetto di parziali edizioni e traduzioni da parte di arabisti europei; i quali tuttavia, fatta eccezione per il finno Wallin [1], considerarono quei componimenti come semplici poesie amorose, oppure (com'è il caso del de Sacy, del Grangeret de Lagrange e del Nicholson) si limitarono ad accennare al loro carattere allegorico mistico, senza entrare in particolari, che pur sarebbero stati indispensabili. Il Valerga, che tradusse in italiano tutte le poesie minori nel 1874, e la cui versione è l'unica completa in lingue europee, fa anzi continui paragoni con il canzoniere del Petrarca, il quale, secondo lui, sarebbe una specie di reincarnazione dello spirito poetico ed amoroso dell'arabo. Anche nella *Anthologie de l'amour arabe* di F. De Martino e Abdel Khalek Bey Saroit (ثروت Tarwat), pubblicata a Parigi nell'anno 1902, i frammenti di traduzione contenuti a p. 259-64 non lasciano affatto indovinare il loro carattere mistico [2].

L'Hammer-Purgstall fu il solo ad occuparsi del componimento maggiore d'Ibn al-Fāriḍ, vero poema, ch'egli pubblicò, tradusse in versi tedeschi ed annotò nel 1854. Disgraziatamente egli non solo fraintese o rese male in una infinità di punti il testo arabo, senza dubbio difficilissimo, ma anche non capì affatto l'insieme organico, il nesso logico delle varie parti del poema e la vera natura delle dottrine esposte da Ibn al-Fāriḍ. Le critiche del Di Matteo (p. 69-71) a tale riguardo sono assolutamente esatte. Così accadde che, men-

[1] *Carmen elegiacum* Ibnu-l-Faridi *cum commentario* Abdu-l-Ghanyi *e duobus codicibus Londinensi et Petropolitano in lucem edidit* ... Georgius Augustus Wallin. Helsingforsiae, Litteris Frenckellianis, 1850, 8°, 22+٢٣٠ pp. (Le pagg. arabe sono in autografia). In questo libro, sfuggito tanto al Brockelmann quanto al Di Matteo, il Wallin dà il testo della poesia in -āḥā, con tutto il commento di 'Abd al-Ġanī an-Nābulusī, e con annotazioni latine chiarenti il senso mistico della poesia.

[2] Nei cenni biografici, a p. 265, si leggono queste curiose notizie: « Ebn El Farid est le chef de l'école mystique arabe .... « Il est intéressant de noter qu'Ebn El Farid fut aussi le champion « des libertés de la femme »!

Digitized by Google

tre per opera di Francesi, d'Inglesi e di Tedeschi, parecchi dei poemi mistici persiani fossero convenientemente tradotti ed illustrati in lingue europee, l'unico lungo poema arabo di dottrine mistiche continuasse, malgrado l'Hammer-Purgstall, a rimanere fra noi un libro chiuso.

Il Di Matteo, autore d'altri pregevoli lavori nel campo degli studi arabi, ha osato affrontare l'interpretazione dei 760 o 761 *bayt*, dei quali il poema (*qaṣīdah* per gli Arabi) si compone e che in gran parte costituiscono un indovinello continuo per chi non sia addentro nelle dottrine dei Ṣūfī.

Mentre nelle poesie minori Ibn al-Fāriḍ si studia di far correre paralleli fra loro il senso letterale amoroso ed il senso mistico, sì che, anche non sospettando il secondo, si possa trovar pieno appagamento nel primo [1], nella grande *Tā'iyyah* il poeta ha inteso di fare una esposizione delle somme esperienze mistiche alle quali egli era giunto. E riuscì così bene nel suo intento, che non solo suscitò un gran numero di commentatori, ma anche meritò che il suo poema fosse citato quale autorità in materia di dottrine ṣūfiche, p. es. nei *Prolegomeni* d'Ibn Ḫaldūn († 808 eg.) [2], nelle *al-Fatāwà al-ḥadīṯiyyah* di Aḥmad b. Ḥaǧar al-Haytamī († 973 eg.) [3], nella *Ris. fī 'l-waḥdah al-wuǧūdiyyah* di Bahā' ad-dīn Muḥ. al-'Āmilī († 1031 eg.) [4]. Così nella *iǧāzah* di 'Abd al-Qādir b. 'Alī al-Fāsī ar-Rāšidī († 1091 eg.), il dīwān d'Ibn al-Fāriḍ non è classificato fra i libri di *adab* insieme ai canzonieri degli altri poeti, ma tra i libri fondamentali di ṣūfismo: كتب اهل القوم [5]. Ciò non toglie che

[1] Onde il favore di cui ancor oggi continua a godere Ibn al-Fāriḍ fra gli stessi Cristiani di Siria. Ne ho conosciuto uno, il quale 45 o 50 anni or sono aveva imparato a leggere, a Damasco, compitando la qaṣīdah in *-ay*, naturalmente allora per lui affatto incomprensibile.

[2] Ed. Quatremère, III, 72 = vers. De Slane, III, 103.

[3] Cairo 1307, p. 217.

[4] Nella miscellanea *Maǧmū'at ar-rasā'il* del libraio Faraǧ Allāh Zakī al-Kurdī, Cairo 1328, 321-322.

[5] Moh. Ben Cheneb, *Étude sur les personnages mentionnés*

Digitized by Google

invece Dā'ud al-Anṭākī († 1008 eg.), entusiasta ammiratore dell'arte d'Ibn al-Fāriḍ, si appoggi a versi della grande *Tā'iyyah* per una casistica di amore terreno degna del *gai saber* provenzale [1].

Nessuno osò mai imitare il grande poema, ove si danno la mano gli artifizi dello stile e le massime astruserie della mistica. Ma è caratteristico il fatto che l'identico metro *ṭawīl* del tipo ⏑ – – ≂ | ⏑ – – – – ⏑ – – ≂ | ⏑ – – ⏑ – e l'identica rima rara in *-li* siano stati adoperati in poesie di morboso esaltamento mistico del proprio io (del tipo cioè delle *šaṭaḥāt*) dai due famosi santi ṣūfī Ibrāhīm ad-Dasūqī († 676 eg.) [2] in Egitto ed 'Abd as-Salam al-Asmar († 981 eg.) [3] di Zlten in Tripolitania, vero fondatore della confraternita degli 'Arusiyyah [4].

⁂

Le pag. 1-4 del libro del Di Matteo contengono una succinta biografia di Ibn al-Fariḍ a proposito della quale

---

dans l'idjâza du cheikh 'Abd El Qâdir El Fâsy, Paris 1907, p. 42 (= Actes XIVe Congr. Int. Or., Alger 1905, t. IV, 208). — È notevole che 'Abd al-Qādir usò una recensione del dīwān risalente a Zakī ad-dīn 'Abd al-'Aẓīm b. 'Abd al-Qawī al-Mundirī, † 656 eg., discepolo d'Ibn al-Fāriḍ, e quindi diversa dalla vulgata di 'Alī Sibṭ Ibn al-Fāriḍ.

[1] Dā'ūd al-Anṭākī, *Tazyīn al-aswāq*, Cairo 1305, 12-13 (prefaz.), 191, 192 (V bāb).

[2] Due poesie riportate in aš-Ša'rānī, *Ṭabaqāt*, Cairo 1316, I, 144-145.

[3] Qaṣīdah di 40 bayt, affatto eccezionale nel genere di produzione poetica semi-dialettale di 'Abd as-Salām al-Asmar, riferita da Muḥ. b. Muḥ. Maḫlūf, *Mawāhib ar-raḥīm fī manāqib ... 'Abd as-Salām b. Salīm*, Tunisi 1325, 199-202. — Il libro, moderno, è in gran parte compendio dell'opera di Karīm ad-dīn al-Baramūnī (x sec. eg.), e quindi è conosciuto in Tripolitania col nome di « al-Baramūnī aṣ-ṣaġīr ».

[4] Di genere diverso, ossia né appartenente al genere delle *šaṭaḥāt*, né ricca di ornamenti linguistico-retorici, sembra essere la *tā'iyyah* composta قصيدة ابن الفارض على وزن da 'Abd Allāh b. 'Alawī b. Muḥ. al-Ḥaddād († 1132 eg.), di Tarīm nel Ḥaḍramawt, i cui primi tre versi sono riportati in al-Murādī, *Silk al-durar*, III, 91.

Digitized by Google

mi siano consentite poche e tenui osservazioni. Fra le varie *nisbe* del poeta sarebbe stato bene dare anche quella di as-Saʿdī, taciuta dalle solite fonti biografiche e bibliografiche orientali ed occidentali, ma ricorrente nel vecchio D'Herbelot (storpiata in alAsaadi), in qualche ms. del *dīwān*, incidentalmente nella prefazione del sibṭ o figlio della figlia del poeta [1], ed anche nell'introduzione del commento d'al-Kāšānī alla grande *Tāʾiyyah* [2]. Il particolare non è ozioso, perchè ad esso, secondo al-Būrīnī, si riferirebbe il quart'ultimo verso della qaṣ. in *-fi.* alludente tanto a questa origine del poeta, quanto alla tradizione che Maometto fosse stato a balia nella tribù dei Banū Saʿd b. Bakr; inoltre ad esso si collega il sogno narrato da Ibn al-Fāriḍ medesimo al figlio e riportato da ʿAlī nella prefazione al *dīwān* (ed. Cairo 1310, I, 6): رايت رسول الله صلعم في المنام وقال لي يا عمر لمن تنتسب فقلت يا رسول الله انتسب الى بني سعد قبيلة حليمة السعدية مرضعتك فقال لا بل انت مني ونسبك متصل بي فقلت يا رسول الله اني احفظ نسبي عن ابي وجدي الى بني سعد فقال لا ماذا به صوته بل انت مني ونسبك متصل بي الخ

[1] Premessa alle stampe del *dīwān* coi commenti d'al-Būrīnī e d'ʿAbd al-Ġanī; ed. Cairo 1310, I, 7 lin. 12-13. — Noto qui che Rušayyid b. Ġālib ad-Daḥdāḥ, l'editore della ed. marsigliese del 1853-55 (con i comm. d'al-Būrīnī ecc.), della quale le edd. egiziane commentate non sono se non semplice ristampa, ha abbreviato questa prefazione. Il testo completo si trova a p. 1-29 dell'*editio princeps* del dīwān (senza commenti), Aleppo 1257 eg. — Il nome del *sibṭ* d'Ibn al-Fāriḍ, autore della prefazione, è semplicemente ʿAlī nella prefazione stessa; aš-šayḫ Nūr ad-dīn ibn aš-šayḫ Kamāl ad-dīn, in as-Saḫāwī, *Tuḥfat al-aḥbāb* (in marg. al IV volume d'al-Maqqarī, Cairo 1302 [-1304] eg.), p. 429. È noto che il *laqab* Nūr ad-dīn è dato molto spesso a chi si chiama ʿAlī; quindi si comprende l'indicazione di as-Saḫāwī. Mi rimane qualche dubbio circa il nome dato al padre, non essendo escluso che as-Saḫāwī lo dia per confusione con Kamāl ad-dīn Muḥammad, figlio d'Ibn al-Fāriḍ e fonte di parecchie delle notizie biografiche riferite dal *sibṭ* ʿAlī nella prefazione suddetta (p. es. ed. Cairo 1310, I, 3 metà).

[2] Ed. Cairo 1310 (marg.), I, 7 lin. 2.

Digitized by Google

A p. 2 (e con maggior insistenza a p. 33, 34, 40) il D. M. afferma che il poeta ebbe come maestro in misticismo il famoso Ibn ʿArabī, n. 560 eg. e † 638, rinviando per ciò, nella nota 10 (a p. 85), all'inedito commento d'ʿAbd al-Ġanī sul vs. 148 della grande *Tāʾiyyah*, ed alla « prefazione » (stampata) del commento d'ʿAbd al-Ġanī stesso sull'intero *dīwān* (ed. Cairo 1319, p. 18). Quest'ultima citazione va corretta, poichè si tratta invece del commento al 1° vs. della qaṣ. in *-ay* (ed. 1310, I, 17_{3-5}); quivi infatti ʿAbd al-Ġanī, il quale si sforza (non di rado artificiosamente) di dare un significato allegorico a quasi tutte le parole delle poesie d'Ibn al-Fāriḍ, trovando che questi, mosso probabilmente dalla rima in *-ay*, nomina in quel 1° vs. le dune mobili (*kuṯbān*) della tribù dei Ṭayyiʾ anzichè quelle d'altra tribù o d'altri luoghi d'Arabia, suppone che Ibn al-Fāriḍ abbia fatto ciò per alludere ad Ibn ʿArabī, il quale si diceva discendente del famoso Ḥātim aṭ-Ṭāʾī dell'Arabia preislamica, e qualifica Ibn ʿArabī come maestro del poeta: وكثبان طي كنايـــة عن المقامات المحمديـة التي عددها كرمال الكثيب فكانه يلتمس منه تعالى ان يوصله لما يوصل جميع المومنين اليها او كأنه يلتمس الوصول الى مقامات استاذه الذي اخذ عنه هو الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي الحاتمي الطائي الذي هو من ذرية حاتم طي. Ma nelle varie biografie d'Ibn al-Fāriḍ, che pur nominano vari suoi maestri, non si fa il nome d'Ibn ʿArabī; sicchè nasce grave dubbio che quella notizia sia semplice congettura del tardo ʿAbd al-Ġanī, † 1143 eg. (ossia cinque secoli dopo il nostro poeta) e seguace fervente d'Ibn ʿArabī. La questione non è oziosa, come si può vedere da quel che dirò più avanti, p. 22, 34 e 53. Ad ogni modo per i rapporti fra i due grandi mistici, si può tener presente, per quel che vale, l'aneddoto riferito da al-Maqqarī, *Nafḥ aṭ-ṭīb* ed. Leida I, 570_{16-18} = ed. Cairo 1302, I, 400_{3-5}: وحكى المقريزي في ترجمة سيدي عمر بن الفارض افاض الله علينا من انواره ان الشيخ محيي الدين ابن العربي بعث الى سيدي عمر يستاذنه في شرح التائية فقال كتابك المسمى بالفتوحات المكية شرح لها.

Digitized by Google

Viceversa leggiamo in IHJ s. v. تائية (ed. Flügel, II, 86, nr. 2032 = ed. Costantinopoli 1311, I, 209): حكي ان الشيخ صدر الدين [محمد بن اسحاق] القونوي († 672) عرض لشيخه محيي الدين بن العربي في شرحها (cioè la Tā'iyyah) فقال للصدر لهذه العروس بعل من اولادك فشرحها الفرغاني و[عفيف الدين سليمان ابن علي] التلمساني وكلاهما من تلاميذه (cioè di Ṣadr ad-dīn) وحكي ان ابن عربي وضع عليها قدر خمس كراريس وكانت بيد صدر الدين قالوا وكان في اخر درسه يختم ببيت منها ويذكر عليه كلام ابن عربي ثم يتلوه بما هو رده بالفارسية وانتدب لجمع ذلك سعيد الدين [1]

A p. 4 è detto che Ibn al-Fāriḍ « si tenne celato per al-« cuni giorni sul monte al-Manâr nei pressi di Alessandria ». Ora è noto che nessun monte trovasi per un raggio di molti chilometri da questa città. Il Di Matteo è stato tratto in errore da ʿAbd al-Ġanī: nella prefazione al dīwān, il nipote del poeta dice (ed. Cairo 1310, I, 10$_{6}$): توجه الى ثغر الاسكندرية واقام بالمنار اياما, ed il commentatore ʿAbd al-Ġanī, di sua fantasia, inserisce dopo بالمنار la glossa: اي الجبل الذي هناك! Naturalmente si tratta del famoso *al-manār*, cioè Faro, d'Alessandria, sul quale all'epoca d'Ibn al-Fāriḍ era una moschea, descritta da Ibn Ǧubayr, ed. de Goeje, p. 41 (= vers. Schiaparelli, p. 11) come mirabile per la sua costruzione e come rinomata per le benedizioni che ne venivano a chi vi faceva la preghiera rituale [2]. — Alla lista

[1] Cfr. la prefazione del *sibṭ* ʿAlī al dīwān, ed. Aleppo 1257, p. 10-11 (passo omesso nelle edd. con i commenti d'al-Būrīnī ecc., cfr. qui sopra p. 5, n. 1): كان [صدر الدين القونوي] يحضر في مجلسه جماعة من العلماء وطلبة العلم ويتكلم في فنون من العلوم ويختم كلامه بذكر بيت من القصيدة نظم السلوك ويتكلم عليه بالعجمي كلاما غريبا لدنيّا لا يفهمه الا صاحب ذوق وشوق الخ

[2] La moschea, o meglio oratorio, già menzionata da Ibn Ḫurdāḏbih (che scrive verso il 272 eg.) scomparve con la completa ro-

Digitized by Google

delle fonti biografiche stampate sarebbero stati da aggiungere: Ǧāmī, *Nafaḥāt al-uns*, ed. Lees (Calcutta 1859), nr. 536; Ibn Iyās, *Ta'rīḫ Miṣr*, Būlāq 1311, I, 81-82; Muḥ. b. ʿAbd ar-Raḥmān as-Saḫāwī († 902), *Tuḥfat al-aḥbāb wa buġyat al-ṭullāb* (in marg. ad al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, Cairo 1302[-1304]), IV, 429-436 (sovra tutto estratta dalla prefaz. del nipote del poeta al *dīwān*).

Le p. 5-10 contengono notizie bibliografiche, nelle quali non è da stupire che sia qualche lacuna, oltre quella del Wallin già indicata sopra. Mancano, p. es., le edd. di Aleppo 1884 (maṭb. mārūniyyah), di Beirut 1267 [= 1850-51], 1879, 1882, 1891, 1328 eg. [= 1910], del Cairo 1275 (lit.), 1280 (lit.), 1301 (lit.), 1303 (lit.); nè è detto chiaro che si hanno quattro edizioni della stampa con le note di Amīn al-Ḥūrī (جلاء الغامض), cioè 1886, 1888, 1891 e 1904. Sarebbe stato pure opportuno indicare che noi possediamo a stampa due recensioni del dīwān: una che fa capo al commento d'al-Būrīnī (e non comprende la grande *Ta'iyyah*) e l'altra, che segue un ordine diverso nella disposizione delle poesie e che rimonta ad ʿAlī, figlio della figlia del poeta. Alla prima si attiene la traduzione del Valerga. Inoltre le edizioni del dīwān pubblicate a Beirut dipendono tutte, direttamente o indirettamente, dalla *editio princeps* di Aleppo del 1257 eg. (1841 Cr.); cosicchè, anche nella grande *Tā'iyyah*, non presentano fra loro altre varianti che quelle dovute ad errori di stampa o, in qualche raro caso, ad arbitrii degli editori [1]. La *editio princeps* (il cui titolo si ha soltanto sulla copertina, nella forma ديوان الفارض, e la cui data e luogo di pubblicazione risultano solo dalla prefazione) è una litogr. in-8°, vocalizzata, di (2)+137 pp., curata dallo šayḫ ʿUqayl az-Zuwaytīnī per incarico avuto da un ita-

vina del Faro tra il 1326 e il 1349 d. Cr. Per le vicende del Faro nell'età araba anteriore a quest'ultima data, si veda H. Thiersch, *Pharos Antike Islam und Occident*, Leipzig u. Berlin, 1909, p. 37-75.

[1] Il testo delle varie litografie cairine (non commentate) è basato sopra un originale quasi perfettamente identico alla predetta edizione aleppina; cfr. qui sotto, p. 31, n. 1 e p. 56, n. 1.

Digitized by Google

liano, il ḫawāǵah Belfante (بِلْفَنْطِى) al-ifranǵī as-sardīnī (ossia cittadino dello Stato Sardo), il quale aveva fondato ad Aleppo una litografia araba; la *tā'iyyah* grande vi occupa le p. 46-86. Questa stampa comincia con la prefazione di ʿAlī, conservata in parte nelle litografie cairine, ma soppressa od abbreviata nelle edd. di Beirut.

A p. 10-14 è un cenno sommario delle origini e del contenuto del ṣūfismo panteistico; al quale segue, p. 14-20, un breve sunto (tutt'altro che facile a farsi) della grande Tā'iyyah, la quale così è messa per la prima volta in giusta luce presso il pubblico europeo. Il sunto è la chiave indispensabile per la retta intelligenza del poema, le cui parti altrimenti apparirebbero fra loro slegate. Forse il D. M. avrebbe fatto bene a definir meglio le parti del componimento ed a mettere in rilievo anche alcune cose essenziali di cui invece egli ha taciuto; p. es. che il poeta si prefigge anche di far conoscere i gradi che il novizio (quello che si suol chiamare *murīd* o *mustaršid*) deve percorrere allo scopo di giungere alla perfezione mistica. Quindi, nei primi versi del poema, Ibn al-Fāriḍ si presenta al lettore come un principiante nella via del ṣūfismo [1]; sente l'amore per la divinità, ha avuto un istante la ebbrezza mistica, ma non ha saputo far seguire a questa lo stato di perenne unione con la divinità; egli è ancora dunque nel periodo dell'incertezza, dell'ondeggiamento, del *talwīn*, di cui avrò a far parola più avanti. Onde si comprendono, nei vs. 84-102 (non 103 come ha il D. M.) [2], i rimproveri che l'Amata, cioè Iddio, rivolge al poeta, esigendo ch'egli arrivi allo

[1] Cfr. qui sotto, a proposito del vs. 7.

[2] In questo sunto mi attengo alla numerazione dei versi seguita dal D. M.; al-Kāšānī, omettendo (non a torto) un vs., viene a trovarsi in arretrato di 1 rispetto al D. M. dopo il vs. 76. Cfr. più sotto p. 56.

Digitized by Google

stato di *tanzīh*, opposto al *tašbīh*. Ed il poeta replica nei vs. 103-116 (con 104-147, come ha D. M. a p. 16), promettendo di fare ciò ch'Ella gli ha detto. Col vs. 117 comincia quel che gli Arabi chiamano il *taġazzul*, e che, con alcuni intermezzi vari, cessa definitivamente con il vs. 387. Il poeta cioè descrive agli altri il suo amore, così ardente che quanto tocca Lei non può non toccare lui pure, sicchè persino la preghiera rivolta a Lei è come se fosse rivolta a lui, ed egli stesso nel pregare l'Amata (cioè Dio) viene a pregare se stesso [1]. Conclude affermando la sua stretta unione con Lei, derivante dal patto concluso nella vita pre-terrena. Seguono i vs. 175-196, i quali, sotto forma di esortazioni al *murīd*, insegnano a questo la necessaria preparazione morale alla via mistica; dopo di che, non più in forma esortativa ad altri, i vs. 197-203 descrivono quale sia la via ascetica purgativa alla quale conviene sottoporsi per giungere alla felicità dell'unione con Dio. Nei vs. 204-235 il poeta narra d'aver conseguito questa unione definitiva, che non lascia più posto a titubanze, e nella quale egli è giunto a vedere l'essenza divina ed a sentirsi unificato a questa (vs. 235). Esposta così la sua personale esperienza mistica, Ibn al-Fāriḍ, nei vs. 236-264, invita il *murīd* a seguire il suo esempio; gli insegna che ogni bellezza terrena è un riflesso della Beltà trascendente di Lei, che ogni alto amore umano è un'immagine dell'amore mistico per la divinità, la quale appare ovunque; sicchè il poeta può dire: « non ho mai cessato d'esser Lei, nè Ella ha mai cessato d'esser me » (vs. 263). Segue l'attestazione solenne che

[1] Vs. 148-154, i quali, dato il contesto, non vanno presi come un tratto di vero panteismo, come potrebbe sembrare a chi li legga isolati. A torto se ne scandalizza Ibn Taymiyyah, *al-Furqān bayna awliyā' Allāh wa awliyā' aš-šayṭān*, Cairo 1322, p. 65-66, citato anche in Abū 'l-Ma'ālī al-Ḥusaynī as-Salāmī aš-Šāfi'ī, *Ġāyat al-amānī fī 'r-radd 'alà an-Nabhānī*, s. l. e d. [Cairo 1328], I, 367 (lo pseudonimo cela il moderno baġdādino Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī). — Il D. M. non mi sembra nel giusto quando parla di « estatica visione » (p. 17) riguardo a questi versi.

Digitized by Google

questa unione mistica non l'ha fatto abbandonare nemmeno le pratiche non obbligatorie del culto, quali il *tahaǧǧud*, l'*i'tikāf* ecc. (vs. 265-272) [1]; che pertanto egli è del tutto ortodosso, ligio al Corano ed alla Sunnah, esente dalle dottrine del *ḥulūl* od infusione dello spirito divino in quello dell'uomo (vs. 273-285). Ripigliano a questo punto le esortazioni e gl'incoraggiamenti al *murīd*, affinchè tenti di seguire l'esempio del poeta; il quale ora esalta smisuratamente sè stesso (vs. 311-333), come suole avvenire nell'esaltazione mistica di chi crede lo spirito proprio unito ormai all'essenza divina. I successivi vs. 334-387 ripigliano il motivo poetico del *taǧazzul* trasportato nel campo mistico: ossia Ibn al-Fāriḍ celebra il trionfo del suo amore dopo i lunghi patimenti, ed inneggia all'Amata ed alla beatitudine ch'Ella gli procura. — I rimanenti 373 *bayt* richiederebbero una lunga analisi, che non è il caso d'intraprendere qui. Sotto l'ammanto poetico, ed in forma non sempre agevole ad intendersi, Ibn al-Fāriḍ espone in questa parte del componimento le esperienze principali del ṣūfismo esoterico, dal punto di vista di chi, come lui, ha superato tutte le stazioni della via mistica e ne ha raggiunto il culmine; e ciò egli fa talora mediante versi di carattere esortativo od anche soltanto narrativo, talaltra esprimendo direttamente le proprie esperienze mistiche, talaltra ancora, mediante arditi trapassi, parlando come s'egli fosse l'Amata od anche Maometto (vs. 455-463, 500-509, 629-638).

Non si può tacere che il D. M. è caduto in un equivoco quando a p. 20, nel chiudere il suo sunto del poema, scrive: « L'uguaglianza e l'annullamento di tutte le religioni (vv. 732-« 749), il nessun valore delle pratiche di culto (vv. 265-276) « sono altre conseguenze che trae il poeta dalla immedesi-« mazione coll'Uno ». — Per quel che riguarda il secondo punto (« nessun valore delle pratiche religiose »), salta subito all'occhio il grave contrasto con il vicino vs. 285 affermante l'attaccamento del poeta al Corano ed alla Sunnah,

[1] Cfr. qui sotto, pag. 12-13.

Digitized by Google

con il vs. 618 secondo il quale il mistico perfetto si attiene alla forma più rigorosa dei precetti della legge islamica (*'azīmah*, cfr. più sotto le mie osservazioni alla traduzione di quel verso), con il vs. 720 proclamante che base della via mistica è l'osservanza non solo delle pratiche obbligatorie ma anche di quelle volontarie del culto, infine con la vita stessa d'Ibn al-Fārid citata dai biografi come un modello. Esiste davvero tale strano contrasto? È facile rispondere negativamente. Il D. M. non ha afferrato il senso tecnico d'alcuni vocaboli e di talune allusioni dei vs. 270-276, i quali si riferiscono alle varie forme di *nawāfil* (ossia di pratiche cultuali supererogatorie: vs. 270 digiuni facoltativi e la preghiera notturna del *tahaǧǧud* pure facoltativa, vs. 271 recitazione di *awrād* ṣūfici e pratica dell'*i'tikāf* o ritiro spirituale, ecc.) ed agli esercizi della vita ascetica; non ha inteso la metafora abituale dei Ṣūfī al vs. 269, nè si è avveduto che al vs. 268 *irādah* non è nel senso comune di « volere » ma in quello tecnico di « alunnato » del *murīd* od aspirante alla perfezione ṣūfica. Cosicchè egli ha creduto a torto che il poeta dica di aver ripreso, dopo averle interrotte, le pratiche obbligatorie del culto, al solo scopo di non aver biasimo e di non dare scandalo. Invece Ibn al-Fārid intende di dire che, raggiunta una prima volta l'unione con Dio, ossia uscito ormai dal grado di *murīd*, egli (secondo le solite regole ṣūfiche) non avrebbe più avuto bisogno di ripigliare gli esercizi ascetici dei quali si compone l'alunnato o noviziato [1]; ma che nondimeno egli è tor-

[1] Cfr. p. es. al-Ġazālī, *Iḥyā'*, IV rub', k. at-tafakkur, bayān maġārī al-fikr (Cairo 1302-[1303], IV, 392 = ed. 1326, IV, 310 = al-Murtaḍà, *Itḥāf*, X, 175-176): il progrediente non deve fermarsi alle pratiche dell'ascetica purgativa « poichè, se perde tutta la sua vita « nel perfezionamento dell'anima, quando arriverà a godere della « vicinanza [a Dio] ? » واما التنـزه عن الصفات المهلكـات فيجري مجرى الخروج عن العـدة في النكاح واما الاتصاف بالصفات المنجيات وسائر الطاعات فيجري مجرى تهيئة المرأة جهازها وتنظيف وجهها ومشطهـا شعرها لتصلح بذلك للقاء زوجهـا فان استغرقت جميع

Digitized by Google

nato ad essi, sia per dare buon esempio ai *murīd*, sia per togliere il sospetto di minor zelo religioso. Non si tratta quindi di ritorno alle pratiche del culto obbligatorie; Ibn al-Fāriḍ non le ha mai abbandonate.

Anche riguardo all'altro punto, ossia alla asserita indifferenza per le varie forme di religione positiva, non mi pare che il D. M. abbia colto nel segno. Egli non ha badato che i vs. 733-743, nei quali, secondo lui, il poeta proclamerebbe l'eguaglianza di tutte le religioni, sono rinchiusi fra i vs. 732 e 744-746, che affermano la più assoluta predestinazione al paradiso od all'inferno e la negazione della libertà umana (cfr. più avanti le mie osservazioni alla traduzione di quei versi). Il poeta dice in modo esplicito che il Cristiano e l'Ebreo sono tali perchè così li ha voluti Iddio, che converte all'islamismo chi Egli vuole; perciò, malgrado il sorgere dell'islam, continuarono ad esistere chiese, nelle quali si legge il Vangelo, e sinagoghe, nelle quali i rabbini leggono ogni sera la Torà (v. 732-734 D = 731-733 K). Tutti cercano, per quanto inconsciamente ed imperfettamente, l'Ente supremo: lo cerca anche il pagano che nel suo tempio si prostra alle pietre; cosa che non deve essere negata per fanatismo (vs. 735 D = 734 K), tanto più se si pensa che certi Musulmani, pur immuni da politeismo pagano, virtualmente adorano il danaro (vs. 736 D = 735 K). In nome di Dio hanno cercato giustificazioni le sette musulmane ribelli all'autorità legittima dei califfi; nè hanno mai inteso di scostarsi da Dio le varie sette e scuole filosofiche (vs. 737-738 D = 736-739 K); ed anche coloro che adorano il Sole, oppure i Zoroastriani che adorano il fuoco, non sono se non gente tratta in errore per aver visto una particella soltanto della luce divina (vs. 739-742 D = 738-741 K). Egli è che gli uomini non sono liberi di sè, ma soggetti alla ferrea predestinazione voluta da Dio circa la

---

عمرها في تبرئة الرحم وتزيين الوجه كان ذلك حجابا لها عن لقاء المحبوب.

Digitized by Google

vita futura (vs. 744-747 D = 743-746 K). — Questi concetti (che in parte risultano alterati nella versione del D. M.) sono perfettamente ortodossi. Nel III faṣl del *Kitāb miškāt al-anwār*, al-Ġazālī (ed. Cairo 1325 = 1907, p. 56-58 = ed. Cairo 1322, 50-52) espone la stessa idea riguardo agl'idolatri, ai Turchi (veneranti Iddio in qualsiasi essere o qualsiasi cosa bellissima), agli adoratori del fuoco, ai dualisti zoroastriani ecc.; essi son tutta gente che ha cercato Iddio imperfettamente e si trova ravvolta da luce collegata con tenebra (طائفة حجبوا بنور مقرون بظلمة). Quanto al concetto che dalla predestinazione divina dipenda l'essere musulmani o non musulmani, basti citare, per mostrarne la popolarità, il seguente passo di E. W. Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*. London 1890 (ristampa della 3ª ed. del 1842), cap. XIII, pag. 259:

« With the religious zeal of the Muslims, I am daily struck: « yet I have often wondered that they so seldom attempt to make « converts to their faith. On my expressing my surprise, as I « have frequently done, at their indifference with respect to the « propagation of their religion, contrasting it with the conduct « of their ancestors of the early ages of El-Islám, I have gene- « rally been answered: " Of what use would it be if I could con- « vert a thousand infidels? Would it increase the number of the « faithful? By no means: the number of the faithful is decreed « by God; and no act of man can increase or diminish it " ».

Cfr. il ḥadīṯ: ان الله تعالى يعطي الدنيا من يحب ومن لا يحب ولا يعطي الايمان الا من يحب citato da al-Ġazālī, *Iḥyā'*, Cairo 1302[-1303], IV, 295 (IV° rubʿ, 6° kitāb, bāb maḥabbat Allāh li 'l-ʿabd).

⁂

A p. 21-33 il D. M. tratta dei « pregi e dei difetti della grande tà'iyyah », facendo buone ed assennate osservazioni, che si leggono con frutto [1]. Nondimeno si nota

[1] Una svista è incorsa a p. 29-30, ove il D. M. dice che Ibn al-Fāriḍ espone la lunga serie di miracoli compiuti da profeti e da pii

Digitized by Google

una lacuna piuttosto forte, che consiste nel non avere il D. M. rilevato certe caratteristiche del poema dal punto di vista della forma, le quali naturalmente scompaiono in una traduzione. Esse si collegano con il posto che il poema occupa nel *dīwān* d'Ibn al-Fāriḍ, e con il posto che al *dīwān* stesso compete nella storia della letteratura araba: e forse perciò furono trascurate dal D. M., timoroso d'ampliar troppo la mole del suo lavoro. Mi siano concesse qui alcune osservazioni a loro riguardo.

Le qaṣide minori d'Ibn al-Fāriḍ si distinguono nettamente dall'altra produzione poetica araba a noi finora accessibile, e formano un genere che non sembra aver precedenti ben chiari fra Arabi. Se si considerano nel loro senso letterale ed apparente di poesie amorose, la loro originalità senza dubbio è scarsa: ma se si tien conto che il senso letterale erotico non è che una maschera per il contenuto recisamente mistico, bisogna riconoscere giusto il giudizio d'Ibn Iyās, *Ta'rīḫ Miṣr*, I. $81_{5\ a.\ b.}$: وكان لـه نظم فائق في معاني الغراميات لم يسبق اليه. Per quanto ci è dato finora di conoscere, la poesia mistica di suoi predecessori, di suoi contemporanei e di poeti più tardi, raffigura sì gli slanci dell'anima verso la divinità con espressioni tolte al linguaggio della passione d'amore umana, ma non mai al punto di nascondere o di far passare apparentemente in seconda linea gl'intendimenti mistici dell'autore: basti citare i numerosi saggi d'antichi poeti ṣūfī dati a p. 246-257 del *Kitāb*

personaggi prima e dopo Maometto (vs. 595-625 D = 594-624 K) a conferma dell'idea « che ciò che si vede non è che l'atto di un « solo ed unico Essere », e che tali miracoli « non sono che l'effetto dell'unità dell'Essere ». Invece Ibn al-Fāriḍ, come risulta chiaramente dai vs. 594 e 600 D = 593 e 599 K, sostiene la dottrina introdotta dal ṣūfismo, ma poi accolta anche dall'ortodossia, che gli atti sovrannaturali o miracolosi (*ḫawāriq al-'ādāt*) compiuti dai santi siano effetto dei poteri straordinari cui l'anima acquista purificandosi da ogni passione terrena ed unendosi spiritualmente a Dio. — Ed infatti i concetti di cui parla il D. M. a p. 28-29 ricorrono nel poema solo più avanti, nei vs. 656-717 D = 655-716 K; essi d'altro canto non hanno deciso carattere panteistico.

Digitized by Google

al-lumaʿ di Abū Naṣr as-Sarrāǧ, e i *dīwān* di ʿAbd ar-Raḥīm al-Buraʿī (circa 450 eg.), di Muḥyī ad-dīn Ibn ʿArabī († 638 eg.) [1] e di ʿAfīf ad-dīn Sulaymān at-Tilimsānī († 690), che sono così diversi da quello del nostro poeta. Questi, pur attenendosi al tipo classico del *ǧazal* arabo, sembra aver subito l'influenza della lirica persiana nel far correre sempre paralleli i due sensi letterale ed allegorico.

Inoltre, se si trascurano i *dūbayt* e gli *alġāz*, nelle stesse poesie minori d'Ibn al-Fāriḍ si riconoscono agevolmente tre tipi diversi, dal punto di vista dello stile: qaṣīde nelle quali i giuochi di parole sono poco frequenti (p. es. quelle in *-āḥā, -ādi. -ǧi. -ri. -ākā, -ʿi, -sā, -li. -mu*); qaṣīde ove siffatti giuochi sono piuttosto frequenti (p. es. quelle in *-āḍā, -āʾi. -mi. -hu, -fi, -āmi*), e finalmente qaṣīde ove ogni verso contiene siffatti artifizi ed ove insolita è la lunghezza del componimento (ossia quelle in *-ay* ed in *-ti*, o tāʾiyyah minore). In queste ultime le allitterazioni e le altre figure della scienza del *badīʿ* sono applicate con tanta regolarità e profusione quanta neppure si riscontra nelle poesie di Abū ʾl-Fatḥ ʿAlī b. Muḥ. al-Bustī († 400 o 401 a Buḫārà), del quale aṯ-Ṯaʿālibī dice nella *Yatīmat ad-dahr*. IV, 204:

صاحب الطريقة الانيقة في التجنيس الانيس البديع التاسيس وكان يسميه المتشابه وياتي فيه بكل طريقة لطيفة.

Sulle poesie del terzo gruppo mi pare sicuro l'influsso della prosa rimata e dei versi delle *maqāmāt* d'al-Ḥarīrī († 515 o 516), alle quali, cosa notevole, trova modo di alludere Ibn al-Fāriḍ nel vs. 656 D = 655 K del poema [2]. Ma

[1] Fatta eccezione per alcune delle brevi poesie contenute nel *Tarǧumān al-ašwāq* e composte alla Mecca nel 611 eg. (quando Ibn al-Fāriḍ aveva quasi 34 anni lunari).

[2] Delle reminiscenze letterarie d'Ibn al-Fāriḍ è prova anche la qaṣ. in *-āḍā*, nella quale egli usa di proposito lo stesso metro *kāmil* e la stessa rima d'una poesia di al-Mutanabbī in lode del guerriero Musāwir b. Muḥ. ar-Rūmī, vincitore dei Banū Yazdāḍ, del quale lo stesso Ibn al-Fāriḍ fa cenno nel vs. 11. Naturalmente la somiglianza si limita alla rima ed al metro; il contenuto è del tutto diverso.

Digitized by Google

forse, oltre all'influsso d'al-Ḥarīrī, un altro elemento si fece sentire. Ibn al-Fāriḍ appartiene alla scuola di Ṣūfī che ammettono come lecito l'uso dei canti e della musica nelle riunioni di mistici, allo scopo di provocare o favorire il *sukr* (« ebbrezza ») e l'estasi: egli stesso, nei vs. 125-137 D = 124-136 K del poema, ricorda il potente effetto che sull'animo suo producono, in senso mistico, la lettura salmodiata ed i canti, ed al vs. 134 D = 133 K giustifica l'uso della musica e della danza mistica. E deve ritenersi come certo che le poesie minori, col loro costante e continuo doppio senso erotico e sufico, siano state composte da Ibn al-Fāriḍ col preciso intento che fossero cantate dal *qawwāl* o *muṭāliᶜ* « recitatore » nelle riunioni dei Ṣūfī (*maǧlis al-aḏkār*, cfr. vs. 731 D = 730 K), per provocare l'ebbrezza spirituale, meglio che non facessero altri generi di poesia o troppo sensuali o troppo esclusivamente mistici [1]. Le testimonianze positive a indiretto suffragio della mia ipotesi non mancano: Leone Africano c'informa che all'epoca sua, cioè nel primo quarto del sec. XVI d. Cr., i Ṣūfī del Marocco solevano cantare nelle loro riunioni le poesie d'Ibn al-Fariḍ [2]:

[1] Contro l'abuso di poesie erotiche a questo scopo parla al-Ġazālī († 505), *Iḥyā'*, Cairo 1302[-1303], I, 33 (1° rub', 1° kit., 3° bāb): واما الاشعار فتكثيرها في المواعظ مذموم ... واكثر ما اعتاده الوعاظ من الاشعار ما يتعلق بالتواصف في العشق وجمال المعشوق وروح الوصال والم الفراق والمجلس لا يحتوي الا اجلاف العوام وبواطنهم مشحونة بالشهوات وقلوبهم غير منفكة عن الالتفات الى الصور المليحة فلا تحرك الاشعار من قلوبهم الا ما هو مستكن فيها فتشتعل فيها نيران الشهوات فيزعقون ويتواجدون واكثر ذلك او كله يرجع الى نوع فساد. Il giudizio d'al-Ġazālī è diverso, nel caso che il *maǧlis* comprenda solo i *ḫawāṣṣ*, cioè l'eletta dei mistici. — Cfr. anche *Iḥyā'*, II, 242 (II rub', 8° kit., 1° bāb), e la vers. Macdonald nel JRAS, 1901, p. 239-240.

[2] Leone Africano, *Della descrittione dell'Africa*, lib. III, cap. 44 (in G.B. Ramusio, *Delle navigationi et viaggi*, 3ª ed., Venezia 1563, I, 40 v.), parlando dei Ṣūfī esoterici a Fez: « V'è un altro autore

Digitized by Google

il biografo ṣūfī Muḥ. b. ʿAlī al-Ḫarrūbī († 963 eg.) [1] ci narra che il noto mistico tripolino Muḥ. b. ʿAbd ar-Raḥmān ar-Ruʿaynī, detto al-Ḥaṭṭāb al-kabīr (n. 861, † 945 eg.), faceva recitare nei suoi *maǧlis* o *ḥaḍrah* le muqaṭṭaʿāt dello spagnuolo ʿAlī b. ʿAbd Allāh aš-Šuštarī († 668 eg.) e le poesie d'Ibn al-Fāriḍ; ed infine il Le Chatelier [2] ci testimonia che ancor oggi in Egitto usano queste ultime poesie gli affiliati alla confraternita dei Qādiriyyah per eccitare l'emozione mistica nelle loro adunanze settimanali. — Ora è d'uopo tener presente la peculiare struttura della poesia araba, nella quale ogni singolo *bayt* forma quasi sempre un tutto a sè, entro cui il pensiero è compiuto, e che perciò di solito non ha bisogno d'appoggiarsi strettamente ai *bayt* precedenti o seguenti; onde si comprende come la recitazione d'una poesia araba possa provocare anche ad ogni fine di *bayt* quelle esclamazioni di *Allāh! Allāh!* o simili, con cui l'uditorio esprime il suo diletto od il suo rapimento,

---

« detto Ibnul Farid il quale recò tutta la sua dottrina » [ossia quella di un as-Suhrawardī non ben determinato, ma quasi certamente Šihāb ad-dīn ʿUmar, n. 539, † 632 eg.] « in versi molto leggiadri: « ma i detti versi sono tutti pieni d'allegorie: nè pare, che d'altra « cosa trattino, che d'amore. Perciò uno, detto Elfargani commentò « la detta opera, et trasse di lei la regola, et i gradi che si devono « passare. Fu questo poeta di tanta eleganza, ch'altro i seguaci di « queste sette [ṣūfiche] non usano di cantare ne' lor conviti, che i « versi suoi: perciochè da trecento anni in qua non fu mai una « lingua più culta di quella serbata di lui ». — Leone è in errore quando collega le dottrine di Ibn al-Fāriḍ con quelle di as-Suhrawardī; cfr. l'esplicito racconto nella biografia del poeta scritta dal nipote ʿAlī, ed. Cairo 1310, I, 11.

[1] Citato da Muḥ. Maḫlūf, *Mawāhib*, 341: وكان] يقال بحضرته مقطعات الششتري وكلام ابن الفارظ [*sic*] ويزيل ما في كلام القوم من الاشكال. Qui حضرة è nel solito senso tecnico dell'Africa del Nord, cioè di adunanza per le cerimonie ṣūfiche.

[2] *Les Confréries musulmanes du Hedjaz*, Paris 1887, 31: « Chez « les Kadriya ce sont presque toujours les poésies mystiques d'Omar « ibn Farid, le " sultan des amoureux ", chants d'amour charnel [*sic*] « qui exaltent la passion de la créature, en reportant à la Divinité « le sentiment profond dont ils sont empreints ».

Digitized by Google

senza che perciò rimanga turbata l'intelligenza dell'intera qaṣīdah. Si spiega quindi agevolmente la rima unica di tutto il componimento, la quale sarebbe d'una uniformità uggiosa nella poesia nostra: e sovra tutto si capisce come la cadenza regolare dei *bayt* recitati in melopea si presti assai meglio dei versi nostri a produrre sull'animo dei mistici un effetto inebbriante analogo a quello della musica cadenzata e monotona di tamburelli, a quello della ripetizione interminabile di giaculatorie, ed a quello delle movenze ritmiche del corpo a cui certe categorie di Ṣūfī ricorrono. Maggiore ancora sarà questo effetto psichico se il poeta avrà distribuito in ciascun *bayt* del componimento, anzi quasi simmetricamente in ognuno dei due emistichii del *bayt*, le varie forme degli ornamenti linguistico-retorici del *taǧnīs* « allitterazione », dell'*ištiqāq* « affinità etimologica », del *tarṣīʿ* « parallelismo di frase », del *ṭibāq* « antitesi », del *tanāsub* o *munāsabah* « convenienza reciproca » ecc., ai quali l'arabo si presta tanto bene, e dei quali Ibn al-Fāriḍ ha infiorato ogni verso delle poesie che sopra ho chiamato del « terzo gruppo ». La loro genesi mi sembra dunque che vada cercata ad un tempo nell'influsso letterario d'al-Ḥarīrī e nel desiderio d'Ibn al-Fāriḍ d'accrescere la loro forza emotiva nelle riunioni dei Ṣūfī appartenenti alla classe colta [1]. — Né è forse da escludersi che l'esempio di questo terzo gruppo abbia influito sul nascere della voga, un po' posteriore ad Ibn al-Fāriḍ, delle così dette *badīʿiyyāt*, o poesie in onore di Maometto, ciascun verso delle quali contiene una particolare figura linguistico-retorica, sì che quei componimenti servono ad un tempo come inni religiosi e come manuali di studio di quel ramo della retorica che chiamasi *ʿilm al-badīʿ*.

[1] Si è visto sopra, nella nota 1 di pag. 17, che già al-Ġazālī distingue le norme da seguire nei *maǧlis* degli *ʿawāmm* da quelle adatte ai *maǧlis* dei *ḫawāṣṣ*. Il succitato al-Ḥaṭṭāb al-kabīr (p. 18, lin. 3) [كان] يقسم السماع على ثلاثة اقسام قسم لا يحضره الا الاخص من اصحابه وقسم يحضره الخواص وقسم يحضره عوام الفقراء

Digitized by Google

Se il *dīwān* d'Ibn al-Fāriḍ occupa un posto tutto speciale nella storia della poesia araba, la « grande *Tā'iyyah* » tiene a sua volta un posto a sè nel *dīwān* medesimo. Mentre appartiene alle poesie del « terzo gruppo » per quel che riguarda la distribuzione sistematica e regolare degli ornamenti del *badī'* in ciascun verso, essa si distacca da tutte le altre per due caratteri distintivi, di cui l'uno è solo formale, poichè riguarda la mole eccezionalissima del componimento, l'altro invece è di contenuto. Non si tratta più d'una lirica amorosa con significato mistico, ma d'una esposizione d'esperienze religiose personali e di dottrine dei Ṣūfī nel campo teorico e nel campo pratico. Prima e dopo Ibn al-Fāriḍ, la letteratura araba ha avuto molti componimenti in versi a scopo didattico, per insegnare le scienze le più svariate (filologiche, teologiche, giuridiche, matematiche ecc.), uno dei quali arrivò alla lunghezza di 4000 *bayt* [1]; ma si tratta di versificazioni a scopo mnemonico, alle quali manca ogni alito di poesia. Tutto all'opposto è la « grande *Tā'iyyah* », vera opera d'arte nata da una altissima facoltà poetica la quale riesce a dominare una materia quanto mai astrusa. — Come spiegare l'origine di questo gioiello isolato della letteratura araba? Anche qui non fu probabilmente estraneo un piccolo e lontano influsso della Persia, ove le dottrine ṣūfiche avevano già trovato adeguata esposizione in poemi non sciatti e pedestri come quelli didattici arabi: la *Ḥadīqat al-ḥaqīqah* di Sanā'ī († 545 eg.), il *Maḫzan al-asrār* di Niẓāmī († 598 o 599 eg.), il *Ǵawhar aḏ-ḏāt* ed il *Manṭiq aṭ-ṭayr* di Farīd ad-dīn ʿAṭṭār († 627 eg.). Ma questo probabile influsso straniero si limita in ogni caso all'aver pensato di fare oggetto d'un poema le dottrine del ṣūfismo. Nessuna analogia infatti si ha nel modo della trattazione e nella forma esteriore fra quelle opere persiane

[1] È la qaṣīdah di an-Nāši' al-akbar ('Abd Allāh b. Muḥ. al-Anbārī, detto Ibn Širšīr, † 293), tutta rimante in *-nā*, di carattere enciclopedico: Ibn Ḫallikān, nr. 352 W. = nr. 318 egiz.; al-Masʿūdī, *Prairies*, VII, 89, (cap. 114°).

Digitized by Google

(delle quali gl'Italiani possono agevolmente formarsi un'idea mediante il I vol. della *Storia della poesia persiana* pubblicata nel 1894 dal nostro Pizzi) e la grande *Tā'iyyah* d'Ibn al-Fāriḍ. I poemi persiani, che procedono nella solita forma del *maṯnawī*, sono sotto forma di fantasioso racconto allegorico (come il *Manṭiq aṭ-ṭayr*), oppure sono vere esposizioni dottrinali, spesso divise in libri e capitoli, miranti a formare il manuale di studio del ṣūfī novizio, danti largo posto alle norme di condotta pratica, ed inframmezzanti l'esposizione con aneddoti, racconti, parabole ecc. L'arabo invece, legato alla forma classica della qaṣīdah, senza precedenti arabi di poesia epica e romanzesca, ha trattato il il suo argomento in base alle proprie esperienze emotive (com'è costume della lirica araba), senza mai ricorrere a quegli episodi narrativi, dai quali la scarsa fantasia creatrice degli Arabi rifugge, ed invece introducendo varietà e traendo graziosi effetti poetici mediante l'alternare il *taġazzul* (od elemento amoroso elevato) con le dottrine e il linguaggio tecnico dei Ṣūfī, mediante la transizione da esortazioni calorose ad un discepolo immaginario al racconto commosso dei propri sentimenti, infine, oltre che per qualche vivace immagine e per la maestria della forma linguistica, mediante il parlar ora in nome proprio, ora in quello della divinità, or anche in nome di Maometto, con passaggi improvvisi, dai limiti talora mal definibili, che, se per la loro indeterminatezza pongono più volte alla tortura il lettore non iniziato ed il traduttore, riescono tuttavia pieni d'attrattiva per il mistico, che in quel senso di vago e d'incerto trova piacevole campo d'esercizio per la propria immaginazione ardente. — Il poema d'Ibn al-Fāriḍ è dunque di indiscutibile originalità: e come non ebbe precedenti, così non ebbe poi imitazioni.

⁂

Le pagg. 33-40 e 41-60 contengono due capitoli intitolati rispettivamente «Ibn al-Fâriḍ ed Ibn ʿArabî» e «Le dottrine d'Ibn al-Fâriḍ e quelle di Plotino».

Digitized by Google

Nel primo il Di Matteo raccoglie alcuni brevi estratti dai *Fuṣūṣ al-ḥikam* e dal *Dīcān* grande d'Ibn ʿArabī (n. 560 eg., † 638) allo scopo di mostrare il carattere panteistico delle dottrine del famoso ṣūfi di Murcia, e concluderne la identità con le dottrine d'Ibn al-Fārid, che il D. M. ci rappresenta come un vero e proprio discepolo d'Ibn ʿArabī (p. 34 e 40), trovante la sua ispirazione principalmente nelle opere del suo gran maestro (p. 33). — Circa questo presunto rapporto di discepolo a maestro io ho già dovuto fare qui sopra le mie riserve, p. 6; ma non posso non dar lode al D. M. per avere felicemente affrontato la lettura di due libri così difficili come quelli suindicati d'Ibn ʿArabī. Senonchè un dubbio si presenta alla mia mente: La tesi del D. M. risulta provata dai passi ch'egli ha addotto? Io non esito a rispondere negativamente. I concetti che vi si trovano svolti non sono punto particolari ad Ibn ʿArabī; essi costituiscono il fondo comune di tutte le dottrine ṣūfiche a colorito panteistico e sono quindi di gran lunga anteriori al mistico spagnuolo. Solo vere peculiarità di forma nello svolgimento particolare di quei concetti, le quali ricorressero ad un tempo in Ibn al-Fārid ed in Ibn ʿArabī, potrebbero dimostrare la filiazione dell'uno dall'altro; ma d'una siffatta comunanza di peculiarità caratteristiche fra i due non si trova alcuna traccia in quel che il D. M. riferisce. Basta ciò a far cadere la sua tesi. Ma v'ha di più: varie parti del sistema dottrinale d'Ibn ʿArabī sono state illustrate dallo Schreiner [1] e sovra tutto dall'Asín [2], dopo i quali non vi può più esser dubbio sul carattere bizzarramente sincretistico e fantasioso delle teorie ṣūfiche del contemporaneo d'Ibn al-Fārid; ora

[1] M. Schreiner, *Beiträge zur Gesch. der theologischen Bewegungen im Islâm*, ZDMG, 52, 1898, 516-528.

[2] M. Asín, *Mohidín* (Homenaje á Menéndez y Pelayo: Estudios de erudición española, Madrid 1899, II, 247-256). — Id., *La psicología según Mohidín Abenarabí* (Actes du XIVe Congr. Intern. d. Orientalistes, Alger 1905, IIIe partie, [t. IV, Paris 1907], 79-191). — Id., *Abenmasarra y su escuela orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid 1914, 111-115, 155-164.

Digitized by Google

appunto queste bizzarrie introdotte da Ibn ʿArabī non s'incontrano mai nella grande *Tāʾiyyah* e nelle qaṣide minori del poeta egiziano, del quale si può dire che ha comune con Ibn ʿArabī solo quel ch'era ormai patrimonio comune di questo tipo di ṣufismo. È facile poi vedere che in Ibn ʿArabī le dottrine d'origine neoplatonica hanno un posto immensamente maggiore che non in Ibn al-Fāriḍ.

Nell'altro capitolo il D. M., con diligenza ed acume assai commendevoli, estrae e ordina dalle difficili *Enneadi* di Plotino molti passi che illustrano le idee del filosofo neoplatonico sulla via ascetico-purgativa a cui l'anima umana deve tenersi se vuol salire alla contemplazione dell'Uno (Dio), sull'intelligenza universale, sull'anima e sull'amore universali, e sull'identità (secondo il D. M.) dell'anima individua con l'essere universale: ai quali passi il D. M., nelle note poste a p. 97-103, molto opportunamente mette a riscontro i luoghi analoghi ricorrenti nel testo arabo della cosiddetta *Teologia d'Aristotele*, la quale, com'è ormai ben noto, non consiste se non in estratti dalle *Enneadi* IV-VI [1]. Il D. M. confronta quei passi con versi d'Ibn al-Fāriḍ, e crede di dedurne (p. 59-60) « che quel che Plotino afferma dell'in-« telligenza pura, universale, Ibn al-Fāriḍ asserisce del-« l'amata... e che ciò che Plotino riferisce alla parte più « nobile dell'anima, cioè alla intelligenza, ha riscontro in « quel che Ibn al-Fāriḍ attribuisce a sè ed all'anima sua. « Non resta dunque a conchiudere che nella qaṣîda d'Ibn « al-Fāriḍ è l'intelligenza, qual parte dell'anima, che si sol-« leva al principio superiore, all'intelligenza pura ed uni-« versale, e s'identifica con essa. ..... La detta qaṣîda è il « canto dell'amore verso l'intelligenza considerata però nel « senso plotiniano, vale a dire come Dio, come essere uni-« versale, uno ed unità-totalità. È da notare infine che non

[1] Su ciò si vedano le considerazioni di R. Volkmann nel vol. II, p. III-XV della sua ediz. delle Enneadi di Plotino (Lipsiae, B. G. Teubner, 1883-84), che modificano in qualche parte e completano le cose dette da V. Rose nella *Deutsche Litteratur-Zeitung*, 1883, col. 843-846.

Digitized by Google

« mi è sembrato di vedere nell'amata del poeta l'Uno plo-
« tiniano, da cui emana la intelligenza, perchè nel pensiero
« del poeta l'amata è l'essere universale, mentre l'Uno nel
« concetto di Plotino, è superiore a tutti gli esseri, ma non
« è alcun essere (*Enn.*, V, III, 14-17; cfr. anche la *Teologia*
« del Pseudo-Aristot., op. cit., p. 136) ». E già al principio del capitolo, p. 41, aveva detto: « Vedremo prima che la
« dottrina mistica d'Ibn al-Fārid con qualche differenza cor-
« risponde alla dottrina mistica di Plotino e di altri neo-
« platonici, e poi che la dottrina filosofica dell'uno è iden-
« tica alla dottrina filosofica dell'altro ». — In base a questo suo convincimento, egli afferma altrove (p. 90-91, n. 26) che il Carra de Vaux (*Gazali*. Paris 1902, p. 252-257) a torto, accanto ad una scuola ṣūfica di carattere cristiano e ad una di carattere filosofico greco, pose una scuola mistica pseudo-ortodossa, della quale sarebbero rappresentanti illustri Ibn al-Fārid e Ibn ʿArabī. « Egli certamente non avrebbe fatto
« questa nuova classificazione, se avesse tenuto presente che
« i mistici da lui detti pseudo-ortodossi, ma per noi eviden-
« temente eterodossi musulmani, sono quegli stessi che attin-
« gono alla filosofia greca, o per meglio dire, neo-platonica ».

In tutta questa trattazione il D. M. parmi essere incorso in due equivoci. L'uno, comune al capitolo precedente, di essersi fermato alle analogie fra i due scrittori, trascurando invece del tutto le capitali differenze; l'altro, di aver forzato il pensiero d'Ibn al-Fārid per identificarlo con quello di Plotino, tratto in inganno da un innegabile parallelismo, che tuttavia non è identità. Una minuta discussione al riguardo esigerebbe troppo spazio; mi limiterò dunque a qualche esempio ed a poche considerazioni.

Conseguenza del sistema emanazionistico di Plotino è che le anime individuali o particolari coesistono dall'eternità nel seno dell'Anima universale (ἡ ψυχή) prima di uscirne e diffondersi nel mondo sensibile. Le anime umane dunque, prima della vita terrena, hanno goduto di un'altra vita puramente spirituale, assorte nella contemplazione della Mente od Intelligenza universale (ὁ νοῦς): ma, anche unite

Digitized by Google

al corpo, non cessano di vivere in e per l'Anima universale, e d'appartenere quindi al mondo sovrasensibile o intelligibile (ὁ κόσμος νοητός): « non tutta l'anima nostra è en-
« trata [nel corpo], ma qualcosa d'essa è sempre nel [mondo]
« intelligibile » (οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδυ, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί, *Enn.* IV, VIII, 8). — Il D. M., p. 47, afferma che questa dottrina plotiniana « è ben ritratta da
« Ibn al-Fāriḍ nei seguenti versi: " Per l'accettazione che
« hai fatta della promessa del mio amore, quando io ancora
« non ero apparso in forma di anima entro l'ombra del
« mio corpo " (v. 68); — " Per un patto precedente che non
« fu mutato dacchè lo feci " (v. 69) ». Ma il D. M. non s'è avveduto che qui abbiamo un pretto insegnamento del Corano, ben diverso da quello di Plotino, nel cui sistema un « patto » stretto fra gli uomini e Dio sarebbe del tutto inconcepibile; Ibn al-Fāriḍ in questi luoghi (come anche nei vs. 495-496 D = 494-495 K e 503 D = 502 K) allude al passo coranico VII, 171-172: واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين ۞ 172 او تقولوا انما اشرك ابأونا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون, che, facendo (con i più) la pausa dopo بلى, significa: « [Rammenta] quando il tuo Signore prese dai dorsi
« dei discendenti d'Adamo la loro posterità e li fece testi-
« moniare a riguardo di loro stessi [chiedendo]: Non sono io
« il vostro Signore?, [ed essi] risposero: Sì. [Allora Dio e
« gli angeli dissero]: Siamo testimoni [di ciò che avete di-
« chiarato], affinchè il giorno della risurrezione [non] diciate:
« Soltanto i padri nostri furono politeisti in passato: noi
« siamo discendenza [venuta] dopo di loro; ci farai dunque
« perire a causa di ciò che hanno fatto coloro i quali affer-
« marono il falso? ». Trasportando invece la pausa dopo شهدنا si avrebbe: « risposero: Sì, [lo] attestiamo. [Ciò fu
« fatto] affinchè il giorno della risurrezione..... [1] ». Di

[1] Già l'antica esegesi è incerta fra le due interpretazioni, come appare dal *Tafsīr* di aṭ-Ṭabarī, 2ª ed., IX, 80-81.

Digitized by Google

questo curioso passo coranico, del quale finora nessuno studioso ha indicato la fonte [1], si è impadronito il ḥadīṯ, secondo il quale Dio, sfregando il dorso di Adamo, ne fece uscire tutta quanta la sua posterità [2] a somiglianza di crisalidi (« uova », come noi diciamo abitualmente) di formiche (*ḏarr*) e fece loro riconoscere l'unità di Dio [3]; in ulteriori sviluppi del ḥadīṯ, come avrò a ricordare più avanti a proposito dei vs. 745-747 D = 744-746 K d'Ibn al-Fārid, si

[1] La letteratura midrāšica giudaica ha soltanto che Dio avrebbe mostrato ad Adamo ogni stirpe futura, con tutti i suoi capi, dotti e scribi; ed in quell'occasione Adamo avrebbe chiesto ed ottenuto da Dio che, dal millennio di vita a lui assegnato, fossero tolti 40 anni per donarli a Davide, al quale erano state assegnate tre sole ore di vita (G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, Frankfurt a. M. 1845, p. 35, nota, dal Midrāš Yalqūṭ, f. 12). — Questo particolare della donazione a Davide è già riferito, fra i Musulmani, da Sa'īd b. Ǧubayr, † 95, come risulta da aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*[2], IX, 79; Ibn Sa'd, I, 1[a], 7_{22-25}.

[2] L'armonistica fra il testo coranico e questa forma del ḥadīṯ si può vedere in Ibn Qutaybah († 276), *K. ta'wīl muḫtalif al-ḥadīṯ*, Cairo 1326, 104-107.

[3] Un equivoco è incorso a p. 185 (ZAss., 26, 1912) del bell'articolo di C. Becker, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*. Polemizzando con i Musulmani, S. Giovanni Damasceno dice che essi, attribuendo a Dio la creazione continua di tutti gli atti umani, rendono Iddio colpevole dei più gravi peccati, di fornicazione ecc.; mentre ciò non ha luogo presso i Cristiani, secondo i quali la creazione è cessata con la prima settimana, sicchè la posteriore continua generazione d'animali e di piante si svolge naturalmente, in base al precetto biblico (« crescite et multiplicamini et replete terram » di *Gen.*, I, 18), e non è πλαττόμενον ὑπό τινος, ἀλλὰ τῷ προστάγματι τοῦ θεοῦ ὑπακοῦον « creata da alcuno, ma in ossequio al precetto di Dio » (*Disceptatio Christiani et Saraceni*, in Migne, *Patr. Graeca*, 94, 1864, col. 1591). Il Becker a torto vede in ciò l'affermazione che « alle künftigen Geschlechter waren in der Zeugungskraft Adam's enthalten », mentre S. Giov., *l. c.*, col. 1593, si limita a dire che « ogni uomo porta a priori nel ventre il proprio figlio » (καὶ ἕκαστος ἄνθρωπος προέχων ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτοῦ υἱόν); inoltre il Becker, non avendo riconosciuto l'origine coranica del ḥadīṯ, ha creduto che questo abbia tolto siffatto concetto ai Cristiani, solo volgendolo nel senso della predestinazione.

Digitized by Google

dice che in quell'occasione Dio avrebbe anche separato i predestinati al paradiso dai predestinati all'inferno [1].

Non mancano, è vero, altri passi (vs. 156, 158 D = 155, 157 K) citati dal D. M., dai quali appare evidente la credenza d'Ibn al-Fāriḍ nella preesistenza degli spiriti umani nel mondo sovrasensibile, prima della loro riunione al corpo. Ma questa credenza, che già ha un certo fondamento nel succitato passo del Corano, era accolta da non pochi Musulmani anche prima che il ṣūfismo sorgesse [2], ed appoggiata da ḥadīṯ circolanti nella seconda metà del I sec. eg.: tanto che i libri di dogmatica sorvolano sulla questione, ed i libri speciali sull'argomento lasciano insoluta la cosa [3]. Onde dei Ṣūfī si può dire al massimo che il

[1] Queste forme del ḥadīṯ sono fatte rimontare ad Ibn 'Abbās († 68 eg.), come si vede p. es. da aṭ-Ṭabarī (*Tafsīr*[2], IX, 76 e 77; *Ann.*, I, 135-137). Il passo coranico, con i ḥadīṯ suddetti, è fatto valere contro i Qadariyyah anche da al-Aš'arī, *Ibānah*, Ḥaydar-ābād 1321, 87 5 d. b.-88 6. — È strano che quel testo del Corano, il quale a noi sembrerebbe una solenne attestazione del libero arbitrio, non sia mai stato adoperato, a quanto sembra, in prò della tesi contraria alla predestinazione.

[2] Cfr. p. es. al-Mas'ūdī, *Prairies*, VI, 380-381 (cap. 1124); i versi ivi citati ed attribuiti a Ǧamīl b. 'Abd Allāh al-'Uḏrī († 82 eg.), i quali presuppongono tale credenza, sono attribuiti a Qays b. Ḍarīḥ († 65 o 68 eg.) nell'*Aġ.* VIII, 120.

[3] Lascia appunto in sospeso la cosa, pur propendendo per la soluzione negativa, Ibr. b. 'Umar al-Biqā'ī (n. 809, † 885 eg.), *K. sirr ar-rūḥ*, Cairo 1326 = 1908, 54-70, che io cito in modo particolare perchè si tratta d'uno scrittore implacabile nemico delle opere d'Ibn al-Fāriḍ e d'ogni ṣūfismo esoterico. — Il solo accordo fra Musulmani sta nel ritenere che gli spiriti (*arwāḥ*) o le anime (*nufūs*) abbiano avuto origine nel tempo, siano cioè *ḥādiṯah* o *maḫlūqah* (« creati »). Cfr. at-Tahānawī, *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-funūn*, Costantinopoli 1317-18, I, 603$_{7-8}$ s. v. روح (che propende per la preesistenza). — La ragione per cui i libri di *kalām* non affrontano simili questioni appare chiara dalle parole di al-Ġazālī, *Iḥyā'*, Cairo 1302, III, 3: ان تحقيقه يستدعي افشاء سر الروح وذلك مما لم يتكلم فيه رسول الله صلعم وهو الذي اراده الله تعالى فليس لغيره ان يتكلم فيه, e *ibid.* III, 4:

Digitized by Google

diffondersi del neoplatonismo li abbia vieppiù confermati nella dottrina della preesistenza delle anime, ch'essi avevano già da tempo accolta per via prettamente musulmana. In nessun luogo poi Ibn al-Fāriḍ parla di uno Spirito o di un'Anima universale, a meno che ad essi non si voglia scorgere un'allusione nel vs. 405 D = 404 K, sul quale si veda qui avanti, p. 32-34.

Accanto alle analogie esistono sostanziali differenze fra le dottrine di Plotino e quelle d'Ibn al-Fāriḍ; le più notevoli mi sembrano le seguenti:

1°. — In Plotino Dio è null'altro che l'Unità assoluta, l'Uno, al quale non si può neppure attribuire la qualità dell'esistenza, perchè ciò sarebbe un definirlo o limitarlo; e meno ancora gli si possono attribuire la vita od il movimento, la bellezza, l'intelligenza, la volontà. I soli nomi che gli possono convenire sono l'Uno (τὸ ἕν), il Bene (τὸ ἀγαθόν), l'Assoluto che basta a se stesso (τὸ αὔταρκες), il Primo (τὸ πρῶτον). Egli è la causa della causa [universale] (αἴτιον τοῦ αἰτίου); egli non ha rapporti col mondo sensibile, sorto indirettamente dall'Uno mediante successive emanazioni. — Il Dio d'Ibn al-Fāriḍ è invece quello musulmano, dotato di volontà e di attività creatrice, agente direttamente sul mondo, datore di felicità e d'infelicità (vs. 646-647 D = 645-646 K, 745-747 D = 744-746 K), ed esplicante le più svariate azioni per mezzo dei suoi « nomi » (*asmā'*). — Il Dio di Plotino è l'Uno, è il Bene assoluto, mentre la Beltà non è che un aspetto inferiore di questo bene; il Dio di Ibn al-Fāriḍ è la Beltà assoluta (*ǧamāl*), fonte delle singole bellezze (*ḥusn*) terrene. Del concetto di Bene assoluto non è mai fatta menzione nel poeta arabo; esso infatti mal si accorderebbe con la dottrina della dogmatica ortodossa musulmana circa il bene ed il male morali.

2°. — Il congegno delle emanazioni successive (del-

بقوله قل الروح من امر ربي (*Cor.* 17,87) وهو امر عجيب رباني تعجز اكثر العقول والافهام عن درك حقيقته

Digitized by Google

l'Intelletto universale, dell'Anima universale ecc.) è il cardine del sistema di Plotino e conseguenza necessaria del suo concetto di Dio: ed appunto perchè emanazionistica la filosofia plotiniana stabilisce un dualismo fra Dio e il mondo, e non è panteistica [1]. — Invece nel poema d'Ibn al-Fārid non abbiamo traccia di tale congegno: i passi nei quali il Di Matteo ha creduto di scorgere l'emanazione plotiniana dicono in realtà altra cosa. Infatti al vs. 643 D = 642 K Ibn al-Farid nomina il « mondo della composizione » (*ʿālam at-tarkīb*), che il D. M. impropriamente rende con « mondo della formazione » e spiega a p. 256 (nota 170): « cioè degli esseri per emanazione ». Ciò è puro arbitrio. Il « mondo della composizione » è quello che il poeta al vs. 565 D = 564 K chiama, con termine comunissimo fra Musulmani, « il mondo visibile » (*ʿālam aš-šahādah*), ed al vs. 759 D = 758 K « il mondo della rimembranza » (*ʿālam at-tadkār*, poichè in esso l'anima ha un vago ricordo della sua preesistenza): è cioè il mondo sensibile (κόσμος αἰσθητός) di Filone e di Plotino, o mondo sublunare, nel quale soltanto, secondo la fisica d'Aristotele accolta universalmente nel medio evo sì cristiano che musulmano, esistono corpi *composti* (*aǧsām murakkabah*), e dove soltanto hanno luogo la generazione e la corruzione (γένεσις καὶ φθορά, *al-kawn wa 'l-fasād*). — La dottrina delle emanazioni, secondo il D. M. (note 171-173 di p. 256), sarebbe anche contenuta nei vs. 646-648 D =

[1] Lo Zeller (e con lui qualche altro posteriore storico della filosofia) ha negato ogni carattere emanatistico alla filosofia di Plotino, la quale sarebbe invece un « panteismo dinamico » cioè un panteismo in cui Dio è presente dappertutto non sostanzialmente ma solo mediante il suo operare, in quanto che le cose esistenti sono prodotte da lui. Anche A. Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena 1907, p. 123, accoglie senz'altro il « dynamischer Pantheismus » dello Zeller, e vuol liberare Plotino dal « Verdacht eines naturalistischen Emanationssystems ». Ma si vedano invece le acute osservazioni di A. Covotti, *La cosmogonia plotiniana e l'interpretazione panteisto-dinamica dello Zeller*, Rendic. R. Acc. Lincei, cl. sc. morali, ser. V, vol. IV, 1895, 371-393, 469-488.

Digitized by Google

645-647 K; ma questa congettura riposa sovra una erronea traduzione di quei versi, come avrò a dire a suo luogo. — Nel vs. 158 D = 157 K Ibn al-Fārid dice:

وهِمْتُ بها في عالم الامر حيث لا
ظهورٌ وكانت نَشْوتي قبل نَشْأتي

« L'amai perdutamente nel mondo del comando, dove non « c'è [ancora] apparizione [corporea], e la mia ebbrezza d'amore « [per Lei] fu [dunque] prima ch'io nascessi ».

Il Di Matteo traduce: « La amai immensamente nel mondo « delle essenze, quando nulla ancora era apparso », e nella nota 40 a p. 236 dichiara: « Dal contesto si vede che la « parola امر non può avere altro significato che quello di « " essenze, o λόγος " », e, rinviando alle poco felici ipotesi del Grimme, che nell'*amr* coranico ha voluto vedere una ipostasi della divinità, un λόγος filoniano, biasima il Nicholson che, nel tradurre una poesia d'Ibn ʿArabī, rese *ʿālam al-amr* con « the world of command ». Ora qui c'è un equivoco. *ʿĀlam al-amr* è denominazione che s'incontra anche fuori degli scrittori mistici (p. es. al-Fārābī, *Fuṣūṣ al-ḥikmah*, ed. Dieterici, § 13 e 27, p. 69 e 72) per designare il mondo sovrasensibile, quello delle anime e degli spiriti (o delle essenze, che dir si voglia), quello che Plotino chiama il mondo intelligibile (ὁ κόσμος νοητός); suo sinonimo, presso mistici e non mistici, è *ʿālam al-ġayb* « il mondo dell'invisibile » [1], ricorrente anche nel vs. 567 D = 566 K d'Ibn al-Fārid. Esso fu chiamato « mondo del comando », in opposizione al « mondo delle creature », probabilmente per influsso del *Cor.* 7,52: الا له الخلق والامر. Tuttavia la spiegazione che suole darsi di tal nome è che quel mondo fu chiamato così perchè in esso l'imperativo famoso che il Corano mette in bocca a Dio allorchè questi vuol creare: *kun!* « sii! »,

[1] L'identità di *ʿālam al-ġayb* con *ʿālam al-amr* era già stata riconosciuta nel 1850 dal Wallin a p. 7 delle note al lavoro citato sopra p. 2, n. 1.

Digitized by Google

si esercitò in tutta la sua astrattezza sul non esistente, cioè senza rapporto con materia e tempo, come invece ha luogo nel mondo sensibile: وهو عالم الارواح والروحانيات لانها وجدت بامر الحق بلا واسطة مادة ومدة, come dice ʿAbd ar-Razzāq al-Kāšānī nel suo dizionario di termini tecnici dei Ṣūfī, ed. Sprenger (Calcutta 1845), p. 89, nr. 285. Nessuna idea di λόγος e di emanazione è in esso contenuta. — Un altro passo, ove il D. M. (p. 227) vuol ritrovare « la prima emanazione del λόγος » è non nella *Tāʾiyyah* ma nella *ḫamriyyah* vs. 23, nel cui successivo vs. 24 si avrebbe poi indicata « la emanazione di tutti gli esseri ». Ma quei versi, probabilmente spurii [1], non fanno che alludere al discorso o parola

[1] I vs. 23-29 (o 30) della *ḫamriyyah*, nei quali il poeta sembra alludere non più al vino come simbolo dell'amore che Dio desta nel cuore delle creature verso di Lui, ma alla divinità stessa, mancano nel commento d'al-Būrīnī. L'edizione marsigliese di questo commento (e così tutte le edd. egiziane, le quali non sono se non un suo plagio) non avverte il lettore della cosa; ma necessariamente per questi versi dà solo estratti dal commento di ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī. Con ciò si spiega il titolo d'un lavoro di quest'ultimo: شرح الابيات السبعة الزائدة في الخمرية الفارضية, menzionato da al-Murādī, *Silk ad-durar*, III, 33 s. a. b. — Nella editio princeps del *dīwān* (Aleppo 1257 eg., p. 100-101), dopo il vs. 22 sono posti i vs. 31-32 delle altre edd. (rime النظم e نعم); ma in seguito a questi si legge: قلت ورايت هذه الابيات الآتية (ossia 23-30) التي اولها تقدم كل الكائنات وآخرها وحصر المدا من قبله في هذه القصيدة التي ليس فيها نفس الشيخ رحمه الله تعالى لتكرار بعض قوافيها وليس ذلك من عادته في القصائد المختصرة ورايت نسخة مكتوبة بالاحمر ان هذه الابيات الثمانية من نسخة ببلاد الروم بخط الناظم فاحببت اثباتها وميزتها في اولها بالاحمر لتكون ابين واظهر وهي هذه. Quindi nella litogr. questi otto versi hanno le prime parole sopralineate in nero. La litogr. cairina del 1280 non ha questa nota, ma dà i versi nello stesso ordine dell'ed. aleppina. — Cfr. anche Grangeret de Lagrange, *Anthologie arabe*, Paris 1828, p. 133-134 della parte francese (i due mss. parigini anonimi da lui citati come privi di quei versi, sono esemplari del comm. d'al-Būrīnī, come risulta dai posteriori cataloghi e dal raffronto con le edd. a stampa).

Digitized by Google

interiore di Dio, che è attributo di Lui e quindi esistente ab aeterno (come insegna l'ortodossia musulmana), ed in particolare all'imperativo *kun!* « sii! » del Corano:

تقدم كلَّ الكائنات حديثُها
قديمًا ولا شكلٌ هناك ولا رسمُ
وقامت بها الاشياء ثَمَّ لحكمة
بها احتجبت عن كل من لا له فهم

« Il discorso [mentale] di Lei precedette ab aeterno tutte le « cose esistenti, nè colà v'era figura o impronta [di cosa esistente]; « per [virtù di] Lei sorsero le cose colà, a motivo d'una di- « sposizione sapiente, per la quale Ella [inoltre] si occulta [1] a tutti « coloro che non sanno comprendere ».

Voler vedere qui Logos ed emanazione è interpretare arbitrariamente le parole del poeta. — Finalmente il D. M. (note 104-105 di p. 247), d'accordo con il commento d'al-Kāšānī, giudica affermata l'emanazione degli esseri corporei dall'anima universale e degli spiriti parziali (od individuali) dallo spirito universale, nei vs. 403-405 D = 402-404 K:

فذاتيَ باللذات خصَّتْ عوالمي
بمجموعها امدادَ جمعٍ وعمّتِ
وجادت ولا استعدادَ كسبٍ بفيضها
وقبل التهيّي للقبول استعدّتِ
فبالنفس اشباحُ الوجودِ تنعّمتْ
وبالروح ارواحُ الشهودِ تهنّت

[1] Il soggetto del verbo « si occulta », che io ho riferito alla divinità, potrebbe anche essere la « disposizione sapiente ». Entrambe le interpretazioni sono citate da 'Abd al-Ġanī e lasciate alla scelta del lettore.

Digitized by Google

che il D. M. traduce (p. 171):

« La mia essenza soavemente particolareggiò e generalizzò « tutti i miei mondi mediante l'espandersi della sua totalità.

« Essa liberaleggiò nel suo espandersi, nè vi era alcuna pre- « parazione a guadagno: essa fu pronta [ad espandersi] prima di « qualsiasi preparazione a ricevere.

« I fantasmi (cioè le forme corporee) dell'Essere hanno avuto « dall'anima la grazia [della loro esistenza], e gli spiriti che son « presenti allo spirito si sono rallegrati di [veder]lo ».

Questi versi presentano parecchie oscurità; ma certo la versione del D. M. non è sempre esatta. Nel primo il D. M. segue la buona lezione *imdāda* di D e H, ma prendendola come un accusativo strumentale, inesistente in arabo, e dandole un significato riflessivo-passivo, che il vocabolo in arabo non sembra avere; invece si dovrebbe tradurre: « allo scopo di far crescere una pluralità (od una moltitudine) [dall'Uno] ». Men bene il commento d'al-Kāšānī legge *amdādu*, che spiega come plur. (non registrato nei lessici) di *mudd. maddah* « flusso (del mare) », « gonfiamento (del mare o d'un fiume) », messo in apposizione ad *ʿawālimī:* sicchè il poeta direbbe: « i miei mondi, [che sono come] le ondate d'un tutto », per significare che l'uscire di molti mondi da un unico essere non pregiudica l'unità di questo, così come l'estendersi dei flussi e riflussi del mare non pregiudica la unità del mare stesso. — Nel terzo verso وجود mi sembra vada preso nel senso concreto di « tutto ciò che ha esistenza sensibile », « universo o mondo sensibile », che il vocabolo ha anche altrove presso Ibn al-Fāriḍ e presso gli scrittori di cose filosofiche. Quanto ad الشهود il D. M. si attiene all'interpretazione d'al-Kāšānī, che ne fa un plur. di *šāhid* e, per adattare il verso all'idea dello spirito universale da cui deriverebbero gli spiriti individuali, spiega: الشهود جمع شاهد بمعنى حاضر تهنت بالروح اي هنأت الارواح الحاضرة الروح بعضها من بعض بوصولها الى عللها فتهنأت. Senonchè il parallelismo voluto dal poeta con l'emistichio precedente esige che si prenda *šuhūd* come un singolare; ed infatti Ibn al-Fāriḍ lo adopera anche nei vs. 212 D = 211 K.

Digitized by Google

389 D = 388 K, 400 D = 399 K (qui pure in parallelismo col *wuǧūd* del vs. seguente), 406 D = 405 K, 453 D = 452 K (pure in parallelismo con *wuǧūd*) come maṣdar del verbo *šahida* « esser presente a », ossia come sinonimo di *šahādah*, e quindi opposto di *ġayb*. Pertanto è quasi certo che il poeta, con ارواح الشهود, intende gli spiriti di quello che qui sopra (p. 29) vedemmo chiamarsi *ʿālam aš-šahādah* o mondo sensibile, fenomenico, sublunare, vale a dire gli spiriti nella loro esistenza terrena. E se così è, sembra naturale intendere per *rūḥ* lo spirito celeste misterioso, di cui è già cenno nel Corano, mediante il quale Dio comunica le sue rivelazioni ai profeti ed agli apostoli, come esplicitamente si afferma nel vs. 629 D = 628 K (cfr. anche vs. 504 D = 503 K). Si dovrebbe dunque tradurre, se non m'inganno:

« Pertanto con delizia la mia essenza abbracciò in particolare
« ed in generale i miei mondi nella loro totalità, allo scopo di far
« crescere una pluralità.

« Ella elargì, senza che in [questo] suo dar largamente fosse
« preparativo a guadagnare [qualcosa in compenso di tanta libe-
« ralità]: prima d'approntarsi a ricevere, ella s'era preparata [ad
« elargire].

« Perciò i corpi del mondo sensibile ebbero il godimento del-
« l'anima, e gli spiriti del mondo terreno ebbero a rallegrarsi
« dello spirito [celeste] ».

Che al-Kāšānī, commentatore pure dei *Fuṣūṣ* di Ibn ʿArabī (e probabilmente anche ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī nel suo inedito commento), abbiano voluto forzare l'interpretazione del terzo verso per trovarvi indicati lo Spirito e l'Anima universali, non fa meraviglia, poichè entrambi sono sotto l'influenza d'Ibn ʿArabī, nel cui sistema tali concetti hanno parte considerevole, ed attraverso le cui lenti essi spiegano il poeta. Ma anche se dovessero interpretarsi in tal senso le parole d'Ibn al-Fāriḍ, rimarrebbe pur sempre un forte divario dalle dottrine plotiniane. Già la derivazione delle cose esistenti da Dio è concepita dal poeta, anche in altri luoghi (p. es. vs. 643-645 D = 642-644 K), come un rapporto diretto fra l'essenza divina e gli esseri, rapporto che nasce per volontà dell'essenza stessa, al

Digitized by Google

contrario di quanto risulta da Plotino. Inoltre in luogo dell'Intelletto universale plotiniano si avrebbe, con funzioni diverse, lo Spirito universale (*ar-rūḥ al-kullī*) o Spirito massimo (*ar-rūḥ al-aʿẓam*) o Spirito del mondo sovrasensibile (*ar-rūḥ al-amrī*, come dice ʿAbd al-Ġanī accanto agli altri vocaboli); Spirito che al-Kašānī, nel commento al vs. 69, identifica con Adamo, e che ʿAbd al-Ġanī non esita a ritenere lo stesso che il *nūr muḥammadī* (p. es. nel comm. al vs. 5 della qaṣīdah in *-mi*, ed. Cairo 1310, II, 44, e nel comm. al dūbayt in *-fi*, II, 190).

3°. — Il misticismo di Plotino è un misticismo razionalista, a base speculativa, mentre quello dei Ṣūfī è un misticismo psicologico, a base emotiva e sentimentale. Secondo Plotino, ciò che si eleva alla divinità è l'intelletto; l'intelletto pensante, che arriva alla contemplazione indiretta dell'Uno nella molteplicità delle idee del mondo intelligibile; ed arrivato a questo punto estremo si trasforma in intelletto amante (ὁ νοῦς ἐρῶν, *Enn.*, VI, VII, 35), che, trasportato dall'amore, annullato lo stesso pensiero (che è movimento), supera il velo costituito ancora dal mondo intelligibile e così, divenuto semplice, raggiunge in estasi l'unione con Dio. Allora l'anima non ha più pensiero, nè coscienza, nè movimento alcuno. Ma, osserva A.-Ed. Chaignet (*Hist. de la psychologie des Grecs*, t. IV [Paris 1892], p. 339, n. 2), « n'oublions pas que dans tous ces « transports, ces élans, ces délires, il s'agit toujours des « élans et des transports de *la raison* ». — Invece per Ibn al-Fāriḍ, come in generale per i Ṣūfī, l'intelletto è un impaccio all'elevarsi a Dio, è il nemico dei mistici, è il *wāšī* « il detrattore », colui che vuol screditare la via dell'intuizione mistica e chi la segue; cfr. p. es. i vs. 50-52, 130 D = 129 K, 298 D = 297 K, 232-233 D = 231-232 K, ecc. In certi casi è perfino più utile il senso (*ḥiss*), come si può vedere dai vs. 410-419 D = 409-418 K, ai quali accennerò più sotto a proposito della traduzione del vs. 3. Eppure non solo la filosofia musulmana, sulle orme dei Greci, aveva dato all'intelletto (*ʿaql*) capitale importanza, ma anche il ḥadīṯ, fin

Digitized by Google

dal II sec. eg., aveva accolto e posto in bocca a Maometto sentenze (in accordo col sistema delle emanazioni neoplatoniche, ma in contrasto con la teologia coranica), secondo le quali Dio avrebbe creato per prima cosa l'intelletto e l'avrebbe fatto una specie di intermediario fra Dio e il mondo [1]. — Secondo i Ṣūfī, quel che s'innalza all'unione con Dio è il *rūḥ*, cioè lo « spirito », il πνεῦμα, che nel sistema plotiniano non ha alcuna parte, e che Ibn al-Fāriḍ distingue non solo dall'intelletto, ma anche dall'anima (*nafs*), la quale di solito per lui, come in genere per i Ṣūfī, è l'« anima sensitiva » dei filosofi, sede e fonte delle passioni, e più specialmente la ὄρεξις « appetitus sensitivus » d'Aristotele e dei Neoplatonici; cfr. vs. 60, 144 D = 143 K, 400-401 D = 399-400 K, 405 D = 404 K, 414-415 D = 413-414 K, 440 D = 439 K, 441 D = 440 K, ed anche 420 D = 419 K, 426 D = 425 K. — La vera continuazione della mistica razionalista plotiniana va cercata non nei Ṣūfī, ma nei filosofi, come Ibn Bāǧah (Avempace), Averroè e, in parte, Ibn Ṭufayl, ammettenti la possibilità che, mediante la speculazione razionale e lo sviluppo delle facoltà intellettuali, l'intelletto umano giunga in questa vita a congiungersi, cioè identificarsi, con l'intelletto attivo (*al-ʿaql al-fāʿāl*) universale; onde Averroè giudica essere in grande errore i Ṣūfī, i quali credono d'arrivare ad unirsi con Dio sostituendo allo studio ed alla speculazione una meditazione sterile e una vana contemplazione [2].

---

[1] I. Goldziher, *Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ*, ZAss., 22, 1908, 318-324. — Contro la dottrina dell'*ʿaql* concepito come una specie di Logos è gran parte del libro d'Ibn Taymiyyah, *Buġyat al-murtād* (= *as-Sabʿīniyyah*), Cairo 1329 (per i ḥadīṯ ed i libri sull'*ʿaql* così concepito, cfr. *ibid.*, p. 5 e 29-31).

[2] V. il sunto della versione ebraica del trattato d'Averroè sulla « possibilità della congiunzione », presso S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859, 448-454. — Per Ibn Bāǧah, *ibid.*, p. 387, 388, 409. — Per i filosofi arabi d'Oriente cfr. M. Schreiner, *Beiträge z. Gesch. d. theologischen Bewegungen im Islâm*, ZDMG, 52, 1898, 527.

Digitized by Google

4°. — Secondo Plotino la visione dell'Uno, l'unione con Dio è un fatto non soltanto raro, ma anche istantaneo od almeno di brevissima durata; richiamata dai sensi, l'anima non può allontanarsi a lungo da ciò che è terreno; l'intelletto umano a causa della sua natura delimitata non può arrestarsi nell'illimitato. Il tempo della visione permanente non può venire per l'uomo se non quando egli non sarà più disturbato da alcuna irrequietezza del corpo, ossia solo dopo la morte. — Invece Ibn al-Fāriḍ accoglie la comune dottrina ṣūfica non soltanto del *baqā' fī 'l-Ḥaqq*, della « permanenza in Dio » dopo il *fanā'* od annientamento in Dio, ma anche della « separazione seconda » o « separazione con l'unione » o « lucidità [mistica] di mente », secondo la quale il mistico perfetto che ha superato tutte le stazioni della via ṣūfica e ne ha raggiunto l'estremo con il *baqā'*, può continuare nello stato d'unione con la divinità, ed unito a Dio tornare nel mondo sensibile vivendovi una specie di doppia vita, cioè mantenendosi nello stato unitivo ed al tempo stesso attendendo alle occupazioni ordinarie. Su questa dottrina (che suppongo formatasi per poter rappresentare Maometto come il mistico perfetto, maestro delle dottrine esoteriche) si vedano i particolari più sotto, a proposito della traduzione dei vs. 212-214 D, 326-327 D e 484-485 D; essa è identica alla settima e suprema stazione (*morada*) della via mistica, che, con il nome particolare di « matrimonio spirituale », fu introdotta nella mistica cattolica da S. Teresa nell'ultima delle sue opere (*El castillo interior ó moradas*), e poi accolta, fra gli altri, nel moderno e classico manuale di mistica del p. A. Poulain (*Des grâces d'oraison*, 8e éd., Paris 1909, cap. XIX) con i nomi di « unione trasformante » o « matrimonio spirituale » o « unione consumata » o « deificazione ».

Bastano questi punti (prescindendo naturalmente da elementi specifici musulmani) a mostrare le grandi differenze che, vicino alle grandi analogie, esistono fra le dottrine d'Ibn al-Fāriḍ e quelle di Plotino. Ad ogni modo giova ricordare che non sempre le analogie sono indice di deriva-

Digitized by Google

zione d'una dottrina da un'altra. Solo quando saranno assai meglio conosciuti che non ora i testi più antichi dell'esoterismo musulmano e del misticismo cristiano d'Oriente, sarà possibile decidere quali delle analogie molteplici esistenti fra le dottrine neoplatoniche e quelle ṣūfiche siano dovute a diretto influsso del neoplatonismo, quali a suo influsso indiretto attraverso altri sistemi filosofici e religiosi, quali, malgrado le apparenze, abbiano origine diversa dal neoplatonismo, quali infine siano null'altro che la naturale conseguenza dei comuni presupposti d'ogni sorta di mistica in qualsiasi tempo ed in qualsiasi paese. Ed allora si potrà fors'anche stabilire con sicurezza quali parti delle dottrine ṣūfiche si siano eventualmente andate modificando o modellando su quelle neoplatoniche, pur serbando il loro primitivo carattere specifico musulmano; p. es. se e fino a qual punto, nella funzione che il ṣūfismo esoterico (compreso Ibn al-Fāriḍ) attribuisce ai « nomi di Dio » (*asmā' Allāh*), si debba vedere un adattamento del νοῦς plotiniano o del λόγος di Filone o della gerarchia celeste dello Pseudo-Dionigi Areopagita alle esigenze e ai dati del Corano e della tradizione.

***

E qui mi siano consentite alcune considerazioni intorno all'apparente panteismo d'Ibn al-Fāriḍ ed alla presunta eterodossia della sua mistica.

Šihāb ad-dīn Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī († 749 eg., ossia poco più d'un secolo dopo il nostro poeta), ci ha conservato [1] le istruzioni (*waṣiyyah*) che la cancelleria dei sultani mamlūki d'Egitto dava, al momento della nomina, allo *šayḫ aš-šuyūḫ*, ossia al funzionario ṣūfī investito della suprema vigilanza morale sopra i Ṣūfī dimoranti al Cairo, ed incaricato anche dell'eventuale assistenza materiale a quelli forestieri di passaggio. Le istruzioni gl'inculcano d'attenersi al Corano

[1] al-'Umarī, *at-Ta'rīf bi 'l-muṣṭalaḥ aš-šarīf*, Cairo 1312, 127-130.

Digitized by Google

ed alla Sunnah; di respingere ogni innovazione (*muḥdaṯah*), chè ogni innovazione è traviamento (*ḍalālah*), ed ogni traviamento è eresia (*bidʿah*); di ricordare che non può esistere verità contraddicente alla šarīʿah. « Se alcuno inclinasse « all'*ittiḥād* (unificazione dell'uomo con Dio) od al *ḥulūl* « (infusione dello spirito di Dio in quello dell'uomo), dai quali « Dio ci scampi, o presume che a Dio si possa giungere per « una via all'infuori di quella [segnata] dai Profeti », lo šayḫ aš-šuyūḫ dovrà essere pronto a riprovarlo, dovrà essere il primo a minacciarlo colla spada o ad ottenerne, se ne è suscettibile, il pentimento. « Essi, esagerando nel *tawḥīd* (concetto « dell'unità) caddero nel politeismo, poichè, volendo fare del « tutto un Dio solo, ne hanno fatto [in realtà molti] Dei. « E non ti tragga in inganno chi presume, o colui di cui « si presume aver detto ciò soltanto quali parole incon- « gruenti ed incoscienti in un accesso d'ebbrezza [mistica]; « egli dice il vero, solo che si tratta dell'effetto delle be- « vande che l'hanno ubbriacato o di conseguenza dell'infe- « zione [1] della sua miscredenza. Alcuni dicono di essere « innamorati [mistici]..... Tu guardati bene dall'avere « pietà per alcuno di questa setta traviata, [seguendo] la « pietà di qualche misericordioso oppure [altrui] tentativi di « trarre in inganno il tuo giudizio a loro riguardo » [2].

A tenore di queste severe istruzioni sarebbero inesorabilmente condannabili certi passi del poema d'Ibn al-Fāriḍ (meno numerosi di quel che potrebbe apparire dalla versione

---

[1] Il bisticcio arabo è intraducibile.

[2] *Ibid*, p. 129: وانهم بالغوا في التوحيد فوقعوا في الشرك اذ ارادوا ان يجعلوا الكل الهًا واحدا فجعلوه الهة ولا يموه عليك من ادعى او ادعي له انه مما قال ذلك شطحة في سكرة فقد صدق ولكنه من خمار مسكرانه او من مخامرة كفره وقد يقول قوم انهم من العشاق وما كذبوا فانهم ما موهوا الا في فعلهم واما قولهم فهو محمول على الاطلاق واياك والرأفة على احد من هذه الفرقة الضالة رافة رحيم او مخادعة رأيك فيهم.

Digitized by Google

del D. M.), che sembrano confondere Dio ed il mistico (od anche l'universo) in un unico essere, ed in virtù dei quali, secondo ci attesta al-Munāwī († 1031 eg.) nelle sue *Ṭabaqāt aš-Šāfiyyah* [1], la grande *Tā'iyyah* era riguardata dagli ʿulamāʾ cultori soltanto delle scienze tradizionali come « non « soddisfacente ed insegnante cattive dottrine » اما التائية ففي عند اهل العلم يعني الظاهر غير مرضية ومشعرة بامور ردية. — Ḥāǧǧī Ḫalīfah (ed. Flügel, II, 88-89, nr. 2032 = ed. Costantinopoli, I, 210, s. v. تائية), al quale il D. M. attinse le brevi notizie di p. 9-10, enumera scrittori che combatterono acremente il nostro poeta, giudicandone eretiche le dottrine; la cronaca d'Egitto d'Ibn Iyās (II, 119_1-121_{19}) ci serba il racconto delle pubbliche e vivacissime controversie che si ebbero al Cairo nel muḥarram 875 (quasi due secoli e mezzo dopo la morte del poeta) fra alcuni ʿulamāʾ avversari fanatici d'Ibn al-Fāriḍ, capitanati da Ibr.ʾ b. ʿUmar al-Biqāʿī († 885 eg.), e numerosi personaggi non meno fanatici partigiani del poeta, controversie che minacciarono di turbare l'ordine pubblico, e cessarono soltanto dopo la fatwà emanata in favore del poeta dall'illustre dotto e qāḍī šāfiʿita Zakariyyāʾ b. Muḥ. al-Anṣārī († 926 eg.); lo stesso Ibn Iyās altrove (II, 146) parla della scenata svoltasi per lo stesso motivo al Cairo, nell'ultimo mese dell'877, fra il qāḍī mālikita Muḥ. b. ʿUmar al-Qalǧānī al-Maġrabī at-Tūnisī († 890) ed il predetto al-Biqāʿī, il quale, a causa dell'odio contro Ibn al-Fāriḍ, finì col rendersi incompatibile al Cairo e dovette trasferirsi a Damasco (Ibn Iyās, II, 197_{19-20}), ove morì. Ma è innegabile che assai più numerosi ed autorevoli degli oppositori sono i ferventi partigiani d'Ibn al-Fāriḍ, fra i quali s'incontrano personaggi illustri, la cui ortodossia non può mettersi in dubbio. Oltre a coloro di cui è cenno nelle biografie del poeta e a questi contemporanei, ed oltre a quelli ricordati da Ḥāǧǧī Ḫalīfah, basti citare il piissimo

[1] Citato nelle *Šaḏarāt aḏ-ḏahab* di Abū 'l-Falāḥ ʿAbd al-Ḥayy al-ʿAkarī, presso R. A. Nicholson, *The lives of ʿUmar Ibnu 'l-Fārid...*, JRAS, 1906, 804.

Digitized by Google

sultano Qāyitbāy, che nei fatti dell'875 eg. si schierò coi partigiani del poeta: as-Suyūṭī († 911), che, in forma di maqāmah, scrisse il *Qam' al-mu'āriḍ fī nuṣrat Ibn al-Fāriḍ* [1]; e il notissimo teologo e giurista šafi'ita Aḥmad Ibn Ḥaǧar al-Haytamī († 973 eg.; Brock., II, 387-389), che non esitò ad attestare in due fatwà l'ortodossia d'Ibn al-Fāriḍ (come quella d'Ibn 'Arabī) e la convenienza di leggere le sue poesie [2]. Molti altri dotti fautori di Ibn al-Fāriḍ sono ricordati da Ibn Iyās. — Possiamo notare anche che, malgrado la sua profonda ritrosia ad accettare qualsiasi forma di onori, Ibn al-Fāriḍ fu in vita oggetto di venerazione da parte del sultano ayyūbita al-Malik al-Kāmil, di alti funzionari, di giuristi ecc., con un consenso difficilmente spiegabile se il poeta fosse stato, in modo chiaro, panteista: quindi dopo la sua morte acquistò gran fama la sua tomba, sulla quale, non lungi da quella dell'imām aš-Šafi'ī, fece edificare un mausoleo a volta (*qubbah*) Barqūq an-Nāṣirī aẓ-Ẓāhirī, vicario dei sultani mamlūki d'Egitto in Siria, morto nel šawwāl 877 (Ibn Iyās, II, 142_{6} d. b.; as-Saḫāwī, *Tuḥfat al-aḥbāb*, ed. marg. cit., IV, 434-435). Il giovedì 8 ǧumādà II 924, poco dopo l'instaurazione del governo ottomano in Egitto, il « malik al-umarā' » fece fare la recitazione completa del Corano (*ḫatmah*) in sette luoghi del Cairo, compresi i mausolei (*maqām*) di cinque personaggi illustri per la loro santità, e fra essi era anche quello d'Ibn al-Fāriḍ (Ibn Iyās, III, 167).

D'altro canto nel poema non si trovano indizi di tendenze antinomistiche. Come già ho notato sopra (p. 11-12), il poeta afferma il suo attaccamento al Corano ed alla Sunnah, presuppone l'osservanza di tutti i precetti della legge religiosa, attesta di compiere anche buon numero d'atti di culto supererogatori (cosa in piena corrispondenza con quello che narrano i suoi biografi), proclama (vs. 618 D = 617 K)

[1] Un breve sunto si legge presso G. Flügel, *Die arab. ... Hss. zu Wien*, III, 76, nr. 1640, 3°.

[2] *al-Fatāwà al-ḥadīṯiyyah*, Cairo 1307, 37_{4} d. b.-42_{2}, 216-217.

Digitized by Google

che il mistico vero deve attenersi alla *ʿazīmah*, ossia non approfittare delle facilitazioni concesse in determinati casi dalla stessa legge religiosa. Il suo misticismo si esalta sopra tutto nella moschea della Mecca, presso la Kaʿbah [1]; ed anche in ciò concordano pienamente i dati del poema [2] con quelli dei biografi. Mentre i seguaci della « filosofia illuminativa » (*ḥikmat al-išrāq*) vanno a cercare la base e la giustificazione del loro esoterismo nella sapienza degli antichi savi della Grecia, dell'Egitto e della Persia, per Ibn al-Fāriḍ l'unità e la legittimità della tradizione mistica sono garantite dal fatto che le dottrine del misticismo risalgono, per ininterrotta catena d'autorevoli e santi trasmettitori, a Maometto [3], il quale è il vero ed originario capo della gerarchia ṣūfica, il vero *quṭb al-aqṭāb*, che non fu preceduto da altri in tale ufficio, per giungere al quale egli non ebbe bisogno di passare per il grado degli *abdāl* e degli *awtād* (vs. 500-501 D = 499-500 K). La sua legge esteriore ha suggellato definitivamente quelle degli altri apostoli (vs. 615 D = 614 K, 634 D = 633 K); ed i suoi compagni, fra i quali i primi quattro califfi, occupano un posto privilegiato (vs. 620-626 D = 619-625 K). La teodicea del poeta, il dogma della predestinazione, l'ufficio dello « spirito di santità » nel tra-

[1] Come suole avvenire ai mistici ortodossi; sì che anche nei secoli successivi vediamo convenire, per tempo più o meno lungo, nelle due città sante dell'islām i ṣūfī più illustri, i fondatori di confraternite ecc. Al-Ġazālī si volge definitivamente al ṣūfismo dopo la visita ai luoghi santi: *Munqiḏ*, Cairo 1309, p. 22 (vers. Barbier de Meynard, p. 61). — Per i poeti mistici persiani di tipo ortodosso, si ricordino p. es. i 14 pellegrinaggi di Saʿdī († 690 eg.).

[2] Vs. 153 D = 152 K, ove il D. M. (p. 131 e 235 nota 36) non ha riconosciuto che *al-maqām* è il *maqām Ibrāhīm* accanto alla Kaʿbah (cfr. p. es. il penultimo vs. della qaṣ. in *-āḥā*). — Nelle qaṣīde minori Ibn al-Fāriḍ (come Ibn ʿArabī nel *Tarǧumān al-ašwāq*) ricorre allegoricamente ad una toponomastica desunta tutta dai dintorni della Mecca e di Medina.

[3] Si vedano più avanti le mie osservazioni a proposito della traduzione dei vs. 299 D = 298 K, 312 D = 311 K, 751-753 D = 750-752 K.

Digitized by Google

smettere le rivelazioni divine, la dottrina della preesistenza di Maometto in cielo, l'origine dei miracoli dei santi (vs. 594-630 D = 593-629 K), ecc. si muovono tutti entro i limiti e nelle forme che ormai, al tempo del poeta, erano ammessi dall'ortodossia non ḥanbalita.

Se si tien conto di tutto questo, non si può a meno di chiederci come ciò si accordi con i passi apparentemente panteistici del poema. Pensare ad una ipocrisia d'Ibn al-Fāriḍ e ad un inganno nel quale sarebbero caduti tanti illustri personaggi suoi conoscenti, suoi contemporanei e posteriori, non è cosa che regga ad uno spassionato esame critico. D'altra parte la dottrina d'una scienza esoterica, riservata agli iniziati, agli eletti (*ḫawāṣṣ*), e corrente parallela alla scienza exoterica fatta per gli uomini ordinari (*ʿawāmm*), dottrina la quale ha le sue radici nell'antichità greca ed ha larga parte nella mente dei pensatori musulmani medioevali, non è più sufficiente nel caso di Ibn al-Fāriḍ, ove troppo inconciliabile sarebbe p. es. il suo concetto islamico di Dio con una cosmologia panteistica [1]. O si deve supporre che il poeta non si sia avveduto della profonda contraddizione?

Il problema si presenta sotto una forma diversa, capace di soluzione soddisfacente, se si tien conto che il poeta fa soltanto opera di mistica e di poesia, non di filosofia, e se i passi di colorito panteistico vengono considerati in rapporto a tutto il contesto. I punti in cui il poeta sembra identificarsi con Maometto o con Dio, ricorrono soltanto là dove Ibn al-Fāriḍ rappresenta se stesso come il Ṣūfī ormai giunto al punto estremo della via mistica, all'unione permanente con Dio, dopo aver oltrepassato tutti i gradi inferiori, sì che ormai nessun appellativo (*kunyah* o *laqab*) definito

[1] Assai diverso dal caso d'Ibn al-Fāriḍ è quello d'Ibn ʿArabī, il quale intende di costruire una teoria filosofica della mistica, fondendo insieme monismo panteistico, emanazionismo neoplatonico e dogmatica ortodossa, in base ad interpretazioni allegoriche o fantastiche di passi coranici e di ḥadīṯ.

Digitized by Google

può essergli dato: non quello di *murīd*, non quello di *ʿārif* [1]. Quei passi sono un tentativo d'esporre lo stato, la esperienza del mistico perfetto giunto alla visione estatica; giunto cioè a quel congiungimento con la divinità nel quale l'io necessariamente scompare, e che nessuna parola umana può descrivere; è quello stato, intelligibile solo a chi ne ha fatto la prova, che Plotino, come tutti i mistici cristiani e musulmani, e come Ibn al-Fāriḍ al vs. 394-396 D = 393-395 K, proclama del tutto ineffabile. Che allora il poeta vegga diventar tutt'uno Dio e il mondo e consideri le forme molteplici degli esseri contingenti come semplici manifestazioni dell'Essere assoluto ai sensi, è cosa affatto naturale; com'è naturale che, ammettendo i Ṣūfī la possibilità d'un prolungarsi dell'unione con Dio sotto forma d'una particolare lucidità mistica di mente (cfr. qui sopra, p. 37), Ibn al-Fāriḍ in tale stato eccezionale scorga la suddetta unità anche fuori dell'estasi propriamente detta.

Per meglio giudicare a tale riguardo ed avere un'idea precisa dei limiti entro i quali, nel sec. VII dell'ègira, un mistico musulmano poteva muoversi senza uscire necessariamente dall'ortodossia, consultiamo qualcuno dei mistici che, al tempo d'Ibn al-Fāriḍ, erano considerati come ortodossi dalla gran maggioranza dei musulmani; p. es. al-Ġazālī, anteriore di oltre un secolo al nostro poeta. Nell'*Iḥyāʾ* [2] (che, giova notarlo, è un trattato di morale e di mistica pratica, non di mistica speculativa), egli dice: « L'annien- « tamento nell'Uno e Vero (الفناء في الواحد الحق) è la meta « a cui tendono coloro che cercano [la via mistica], è l'estremo « della felicità dei santi ṣūfī (ومنتهى نعيم الصديقين) ». — Che cosa sia questo *fanāʾ* od annientamento, nella sua forma perfetta che solo a pochi privilegiati è concesso di

[1] Vs. 323 D = 322 K, 325-327 D = 324-326 K; inoltre cf. più avanti le mie osservazioni alla traduzione dei vs. 484-485 D.

[2] *Iḥyāʾ*, Cairo 1302[-1303], IV, 392 (= ed. 1326, IV, 310) nel IV rubʿ, k. at-tafakkur, bayān maġārī al-fikr; al-Murtaḍà, *Itḥāf as-sādāt*, X, 175.

Digitized by Google

raggiungere, è spiegato così da al-Ġazali stesso nel *Kitab al-arbaʿīn*, altra sua opera ad uso del gran pubblico [1]:

« La perfezione sta in ciò che [il mistico] perda la co-
« scienza di sè stesso (يفنى عن نفسه) ed inoltre
« la coscienza dell'incoscienza.... Il motivo per cui
« questo stato è chiamato annientamento, benchè la persona [fisica]
« e l'ombra continuino ad esistere, è soltanto questo: che le per-
« sone e le ombre, anzi tutte le cose sensibili
« (المحسوسات) non hanno la vera essenza dell'esi-
« stenza (حقيقة الوجود), poichè l'esistenza vera (الوجود الحقيقي)
« appartiene al mondo " del comando e della regalità " [2]. Il cuore
« [proviene] dal mondo del comando, secondo il detto di Dio [3]:
« " Dì: lo spirito [proviene] dal comando del tuo Signore ". Invece
« i corpi umani (القوالب) [provengono] dal " mondo delle crea-
« ture " (عالم الخلق). Per " cuore " intendo non il cuore materiale,
« ma quella [sostanza] sottile, ricordante e conoscente, la quale è
« il luogo ove scendono (مهبط) le luci divine. Il cuore materiale
« fa parte del " mondo delle creature ": con che non s'intenda che
« si voglia alludere all'esistenza ab aeterno dello spirito ed alla
« novità [4] del corpo umano (القالب): l'uno e l'altro infatti hanno
« origine nel tempo (هما ... حادثان). Per " creature " io intendo
« soltanto ciò su cui cade misura (مساحة) e valutazione (تقدير),
« ossia i corpi (الاجسام) e le loro qualità; invece per " mondo del
« comando " intendo ciò a cui non arriva valutazione [5]. Il mondo
« corporeo (العالم الجسماني) non ha esistenza vera;
« invece esso [proviene] da quel mondo [del comando] come
« l'ombra [proviene] dai corpi [6]. L'ombra dell'uomo non è la vera

[1] *K. al-arbaʿīn fī uṣūl ad-dīn*, Cairo 1328, 60-61.

[2] Ossia il mondo sovrasensibile; cfr. qui sopra p. 30.

[3] *Cor.* 17, 87.

[4] Traduco così il *ḥudūṯ* (contrario di « esistenza ab aeterno »), conformemente al « novitas » che gli Scolastici (p. es. S. Tommaso, *Summa theol.*, II, q. XLVI, art. 2) accolsero dalle versioni latine di scritti arabi.

[5] Identico concetto è nella *Kīmiyāʾ as-saʿādah* dello stesso al-Ġazālī (nella *Maǧmūʿat ar-rasāʾil* del libraio Faraǧ Allāh Zakī al-Kurdī, Cairo 1328, 506): فكل شيء يتجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق ..... عالم الامر عبارة عن شيء من الاشياء لا يكون للمساحة والتقدير طريق اليه

[6] Cfr. al-Ġazālī, *Miškāt al-anwār*, Cairo 1325 = 1907 (in appen-

Digitized by Google

« essenza (حقيقة) dell'uomo; così la persona non ha la « vera essenza dell'esistenza, ma è l'ombra della vera « essenza: il tutto [ad ogni modo] è opera di Dio ».

Poco più innanzi leggiamo nella stessa opera, p. 62-63 [1]:

« Questo immergersi (الاستغراق) in Dio dapprima è come un « baleno fuggitivo; di raro persiste e dura. Ma quando dura e di- « venta consuetudine radicata e conformazione (هيئة) persistente, « allora [il mistico] sale per mezzo suo al mondo supremo (العالم « الاعلى), contempla (طالع) l'esistenza vera; allora a lui « si adatta l'ornato impresso (نقش) nel mondo della regalità [2] e « gli si disvela la santità della natura divina (قدس اللاهوت). Ciò « che dapprima gli si fa innanzi (يتمثل له), di quel mondo, « sono le sostanze (جواهر) degli angeli, e gli spi- « riti dei profeti e dei santi, in forma leggiadra, per « mezzo dei quali gli divengono manifeste alcune verità. Ciò al « principio; finchè il suo grado si eleva al di sopra d'ogni para- « gone, ed allora egli viene a trovarsi faccia a faccia « (يكافح) con Dio (الحق) in ogni cosa. Quando poi viene « restituito a questo mondo apparente (مجازي, contrario di « حقيقي) che è come le ombre, egli guarda alle creature (الخلق) « con sguardo di compassione verso di loro, perchè sono private « di contemplar la bellezza del recinto della Santità [3], e si mera-

---

dice al *Fayṣal at-tafriqah*), 37 (I faṣl): عالم الشهادة اثر من آثار ذلك العالم (= عالم الملكوت) يجري منه مجرى الظل بالاضافة الى الشخص ومجرى الثمر بالاضافة الى المثمر والمسبب بالاضافة الى السبب

[1] Questo passo fu già tradotto liberamente dal Tholuck, *Ssufismus sive theosophia Persarum pantheistica*, Berolini 1821, 107-108 (il testo a p. 4-5 dell'appendice).

[2] Cfr. qui sopra la nota 2 di p. 45.

[3] Questa espressione حظيرة القدس ricorre anche poco dopo, p. 64_{1-2}, ed è garantita dal testo del Tholuck, p. 5 dell'appendice. Il حضرة القدس del *Miškāt*, 37_{12} è erroneo mutamento dell'editore; infatti si vedano le spiegazioni nello stesso *Miškāt*, 46_{3-8} (prima parte del II faṣl; passo riferito anche in Ibn Taymiyyah, *Buġyat al-murtād* = *as-Sabʿīniyyah*, Cairo 1329, 147-3 d. b.). Da altra citazione nello stesso Ibn Taymiyyah, *l. c.*, 21_{11}, risulta che la حظيرة القدس è menzionata anche da Ibn ʿArabī. L'espressione deriva da un noto ḥadīṯ: لا يلج حظيرة القدس مُدْمِنُ خمرٍ, citato nei grandi lessici indigeni con la spiegazione: اراد بحظيرة القدس الجنة.

Digitized by Google

« viglia ch'esse si appaghino delle ombre e si lascino trarre in « inganno dal mondo della fallacia (الغرور) e dal mondo « dei fantasmi (الخيال) ».

Ed a p. 320, nel 10° aṣl del IV qism:

« Il mistico (عارف) perfetto, tutto intento a rammentare Iddio, « ha [come] suo stato [caratteristico] l'annientamento nella unifi- « cazione (توحيد); egli non bada più a passato nè a presente nè « a stato alcuno in quanto sia uno stato, ma è [semplicemente] « figlio del suo istante (ابن وقته) ossia è come l'unificato « con l'[Essere] ch'egli commemora (كالمتحد بمذكوره) ».

In altra opera al-Ġazālī [1] afferma:

« I mistici provetti (العارفون) si elevano dall'estrema bassezza « dell'apparenza (المجاز, ossia dal mondo sensibile) alla somma « altezza della realtà (ذروة الحقيقة), e, completata la loro ascen- « sione, vedono con intuizione diretta (بالمشاهدة العيانية) che « non vi è nell'esistenza se non Iddio, e che "ogni « cosa è peritura eccetto il Suo volto" [2]. .... Ogni cosa ha due « aspetti (وجهان): uno verso sè stessa e l'altro verso il suo « Signore; sicchè, in rapporto a sè stessa, ogni cosa è una non- « esistenza (عدم), mentre in rapporto al volto di Dio è esi- « stenza. Non vi ha dunque [alcun] esistente « (موجود) all'infuori di Dio e del Suo volto; sicchè « ogni cosa, all'infuori del Suo volto, è perita in passato o perirà « in avvenire. .... I mistici provetti, dopo l'ascesa al cielo della « realtà, sono d'accordo nel [dire] che nell'esistenza (الوجود) « essi non hanno veduto se non l'Uno e Vero « (الواحد الحق). Senonchè alcuni di loro sono giunti a questo « stato per via di conoscenza scientifica (عرفانا علميا), mentre esso « arrivò ad altri per via dell'entusiasmo mistico e dell'estasi « (ذوقا وحالا); in questi ultimi la pluralità rimase com- « pletamente bandita, ed essi s'immersero nel puro « "isolamento" (الفردانية المحضة) [3] .... sicchè in loro non

[1] *Miškāt al-anwār* 40-41 (1° faṣl) = ed. 1322, 18-20.

[2] *Cor.* 28, 88.

[3] *Fardāniyyah* l'« essere isolato », « isolamento » (che il Nicholson, nel glossario ad Abū Naṣr as-Sarrāǵ, p. 146, traduce « the Absolute Oneness of God »), è una forma particolare del modo con cui Dio è concepito da chi si trova in uno stato mistico, ossia è il concetto astratto di Dio senza più alcun rapporto con il mondo, quasi che questo non esistesse. Al-Ġazālī più avanti (p. 43, verso la fine del 1 faṣl = ed. 1322, p. 23-24) la distingue da *waḥdāniyyah*. In al-

Digitized by Google

« rimase posto per rammemorare altri che Iddio e nemmeno per « rammemorare sè stessi. Presso di loro non restò se non Dio; e, « nell'ebbrezza completa da cui fu travolto il dominio del loro in- « telletto, taluno esclamò: " Io sono Dio ", ed altri: " Gloria a « me! quant'è grande il mio stato! ", ed altri ancora: " Non v'è « nella [mia] veste se non Iddio ". .... Ma quando l'ebbrezza fu « terminata ed essi tornarono al dominio dell'intelletto .... conob- « bero che ciò era non vero e proprio unificarsi (حقيقة الاتحاد), « ma soltanto simile all'unificarsi. .... Questo stato, in rapporto « a chi vi è immerso, si chiama con linguaggio metaforico *unifi-* « *carsi* (اتحاد), e con linguaggio non metaforico *affermazione del-* « *l'unità* (توحيد). Al di là di queste verità vi sono ancora segreti, « nei quali non è lecito entrare ».

Lo stato d'animo del mistico giunto a quella che sembra unione con Dio è spiegato anche nell'*Iḥyā'* d'al-Ġazālī [1]:

« Talora [il mistico] è tratto in inganno dal primo velo [fra « i 70 veli di luce che circondano Dio]. Il primo dei veli fra Dio « e l'uomo è l'anima di questo; esso pure è cosa divina (امر رباني),

---

Huǵwīrī, *Kašf al-maḥǵūb*, trad. Nicholson, 281, si legge: « Separa- « tion [*tafrīd*] is the pronouncement that one has become separated « from imperfections (*āfāt*), while unification [*tawḥīd*] is the decla- « ration of a thing's unity: therefore in isolation (*fardāniyyat*) it « is possible to affirm that which is other than God, and this quality « may be ascribed to others besides God; but in unity (*waḥdāniyyat*) « it is not possible to affirm other than God, and unity may not be « ascribed to anything except Him ». Passo frainteso da M. Horten, *Die spekul. u. positive Theologie des Islam*, Leipzig 1912, 361. — Dalle definizioni in Abú Naṣr 'Abdallah b. 'Alí al-Sarráj, *The Kitāb al-luma' fi 'l-taṣawwuf* ed. by R. A. Nicholson, Leyden and London 1914 (Gibb Memorial XXII), p. 32, risulta che *waḥdāniyyah*, l'« esser unico » è il concetto di Dio per chi si trova nel più elevato degli stati mistici, ossia quando Dio solo rimane ed invece scompare tutto ciò che non è Dio, compresa la coscienza del mistico. Quindi *fardāniyyah* e *waḥdāniyyah* mi sembrano corrispondere rispettivamente al *tawḥīd al-ḫāṣṣah* ed al *tawḥīd ḫāṣṣat al-ḫāṣṣah* di Abū Ismā'īl 'Abd Allāh b. Muḥ. al-Harawī († 481 eg.), *Manāzil as-sā'irīn*, Cairo 1326 = 1908, 51-52. — Nel proprio comm. al *Tarǵumān al-ašwāq*, Ibn 'Arabī dice حضرة الفردانية التي هي دون الاحدية (ed. Beirut, 1312, 188 4 d. b.; vers. Nicholson, p. 144, ad LVII, 3: « the Divine sin- gleness which is inferior to oneness »).

[1] *Iḥyā'* ed. 1302[-1303], III, 361-362 (rub' III, k. ḏamm al-ġurūr);

Digitized by Google

« è una delle luci di Dio; intendo dire l'intimo del cuore, nel « quale si disvela la verità del Vero tutto, sì ch'esso contiene ed « abbraccia tutto il mondo, e si manifesta in esso l'immagine del « tutto (صورة الكل). Allora la sua luce brilla grandemente, poichè « in lui appare tutto l'esistente (الموجود) così come è. .... Allorchè « la bellezza del cuore si rivela dopo che la luce di Dio è brillata « su di esso, talvolta il proprietario del cuore si volge al cuore, « ne vede la sovrana bellezza, e, colto da stupefazione, si lascia « sorpassare dalla lingua ed esclama: " Io sono Dio ". .... Egli è « stato tratto in inganno da una piccola stella [proveniente] dalla « maestà divina. .... Ha avuto luogo una confusione: poichè il « rivelantesi (المتجلي) si confonde con colui nel quale egli si rivela, « così come il colore di ciò che si riflette nello specchio si con- « fonde ed è creduto colore dello specchio, o come si confondono « insieme il recipiente di vetro ed il suo contenuto ».

Finalmente occorre ricordare che l'interpretazione benigna delle espressioni di colorito panteistico di mistici illustri, nel senso ch'esse siano una حكاية عن الله, ossia un parlare in prima persona per conto di Dio [1], col quale il mistico si sente intimamente unito, anzi fuso, nello stato di estasi, è assai anteriore ad al-Ġazālī. Il fondatore della teoria ortodossa della mistica, il celebre al-Ǵunayd († 298 eg.), aveva già composto un apposito scritto per giustificare le frasi apparentemente audaci di Abū Yazīd al-Biṣṭāmī († 261 eg.); e questo tema, esteso anche ad altri Ṣūfī illustri, fu poi ampiamente svolto da un altro mistico indubbiamente ortodosso, Abū Naṣr as-Sarrāǵ († 378 eg.) [2].

al-Murtaḍà, *Itḥāf*, VIII. 483-485. Il passo è già tradotto nel von Kremer, *Gesch. d. herrschenden Ideen des Islams*, Berlin 1868, p. 72-73.

[1] L'espressione ricorre p. es. in Ġazālī, *al-Maqṣad al-asnà*, Cairo 1322, 114. — L'idea che talvolta Iddio parli in prima persona per bocca del santo non è estranea nemmeno alla mistica cristiana ortodossa; basti ricordare il *Dialogo* fra Dio e l'anima dettato da S. Caterina da Siena († 1380 Cr.) nel 1378, mentre era rapita in estasi, ai suoi discepoli, ed occupante le p. 1-336 del IV vol. delle *Opere* della Santa, ed. di Girolamo Gigli (Siena 1707) e l'analogo *Dialogo* di S. Maria Maddalena de' Pazzi († 1607 Cr.).

[2] Abū Naṣr as-Sarrāǵ, *Kitāb al-luma'*, ed. Nicholson, 346-347, 375-408. — Per quel che riguarda Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, v. anche le

Digitized by Google

Così le *šaṭaḥāt* o *šaṭḥiyyāt*, ossia non solo frasi semplici, ma anche poesie nelle quali il mistico si vanta di aver raggiunto il sommo grado della santità (quello di *quṭb* o di *ġawṯ*) ovvero parla della propria esperienza mistica quasi si fosse deificato, vennero considerate lecite nei grandi Ṣūfī, la cui vita non desse luogo a dubbi sulla loro ortodossia, e le cui *šaṭaḥāt*, riproducenti soltanto lo stato d'animo durante l'estasi e l'unione mistica, non si accompagnassero a sistemi dottrinali affermanti il panteismo ossia l'identità sostanziale di Dio con tutte le cose esistenti [1]. — Ora, come ho già notato sopra (p. 11, e cfr. p. 4), il poema d'Ibn al-Fāriḍ rientra, in parte considerevole, nella categoria delle *šaṭaḥāt*.

Veduti alla luce di tutte queste considerazioni, i passi incriminabili assumono un aspetto assai diverso da quello che, ad una prima occhiata, parrebbero avere; e sovra tutto se si tiene conto che noi qui non abbiamo un freddo trattato dottrinale, ma un'opera d'alta poesia.

Non si tratta cioè nel caso d'Ibn al-Fāriḍ, d'un panteismo reale e filosofico, inconciliabile con un Dio personale e con qualsiasi tipo di religione rivelata, ma d'un panteismo verbale, ossia dell'espressione di ciò che avviene nell'animo del Ṣūfī allorchè questi è giunto ad eliminare ogni pensiero che non sia Iddio. Considerato a questa stregua, il suo pseudo-panteismo non differisce da quello che può rinvenirsi nelle espressioni più spinte di S. Teresa e di S. Giovanni della Croce, o da quello che, come già notava al-Ġazālī († 505 eg.), ha la sua origine nell'incapacità della parola umana di esprimere in modo adeguato le

---

considerazioni d'al-Ġazālī, *Maqṣad*, 112-114 (verso la fine del 1° faṣl del II fann).

[1] Naturalmente le *šaṭaḥāt* non dovrebbero esser date in pasto al pubblico comune, al volgo, che non saprebbe intenderle nel loro giusto valore e significato, e quindi cadrebbe facilmente in idee eterodosse: v. p. es. al-Ġazālī, *Iḥyā'*, ed. 1302[-1303], I, 33-34 (I rub', kit. 1°, bāb 3°) = al-Murtaḍà, *Itḥāf*, I, 250-255.

Digitized by Google

sensazioni indefinibili del mistico [1]. Si aggiunga a ciò lo speciale linguaggio tecnico dei Ṣufi, formatosi in parte originariamente sotto veri influssi panteistici ed antinomistici, e conservato dal ṣufismo ortodosso sia per la tendenza così spiccata in Oriente a conservare inalterate le forme tradizionali esteriori [2], sia per reazione contro i *fuqahā'* ed i tradizionisti (quasi a sfidarli con l'uso di parole e frasi dall'apparenza equivoca e pericolosa), sia per rendere innocue, mediante l'uso, espressioni in origine veramente panteistiche. — Queste considerazioni, che si presentano spontanee alla nostra mente, coincidono con il contenuto delle fatwà di Zakariyyà' al-Anṣārī e d'Ibn Ḥaǧar al-Haytamī, citate più sopra (pagg. 10 e 11), sull'ortodossia d'Ibn al-Fāriḍ: esse sono applicabili a parecchi mistici arabi della scuola chiamata pseudoortodossa dal Carra de Vaux, e ne costituiscono infatti la piena giustificazione anche agli occhi dei Musulmani moderni, eccettuati i più rigorosi Ḥanbaliti d'Arabia [3].

---

[1] *al-Munqiḏ*, Cairo 1309, p. 23 (vers. Barbier de Meynard, JA, VIIe s., t. IX, 1877, p. 62-63): ... الى درجات يضيق عنها نطاق النطق ولا يتحاول معبر ان يعبر عنها الا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه.

[2] Così lo stesso Ibn al-Fāriḍ, che tutto induce a supporre non aver mai bevuto vino, in base ad una consuetudine allegorica di remota origine non ortodossa, celebra appunto nella sua *ḫamriyyah* il vino, quale simbolo dell'amore inspirato da Dio. — Ognuno conosce la costanza delle forme esteriori nella letteratura e nell'arte arabo-musulmana.

[3] Non tutti gli Ḥanbaliti furono o sono ostili alla mistica; basta ricordare che il famoso santo ṣūfī 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī († 561 eg.) era ḥanbalita, al pari del tradizionista Sa'd ad-dīn al-Ḥāriṯī al-Ḥanbalī, assertore della ortodossia d'Ibn al-Fāriḍ (come risulta dalla prefazione del nipote, *sibṭ*, del poeta al *Dīwān*, Cairo 1310, I, 7-8). — Ma nel Naǧd moderno la mistica non incontra favore, come si può vedere p. es. dai verbali del congresso per la rinascenza musulmana (*mu'tamar an-nahḍah al-islāmiyyah*) tenutosi alla Mecca nell'anno 1316 eg. (1898-99 Cr.); all'al-'ālim an-Naǧdī risponde al-'ālim al-Miṣrī ammettendo l'inclinazione degli Egiziani per il ṣūfismo, e spiegan-

Digitized by Google

— Insomma nel caso di Ṣūfī come Ibn al-Fāriḍ, che sono mistici puri, senza preoccupazione di teorie filosofiche, e che nella vita loro si mostrano di fatto ligi a tutti i precetti positivi dell'islamismo, mi sembra giusto applicare, dal punto di vista musulmano, il giudizio che il p. Poulain (*Des grâces d'oraison*. 8e éd.. Paris 1909, cap. XIX, nr. 14, p. 300) dà a proposito dei mistici riconosciuti ortodossi dalla Chiesa cattolica:

« Parfois les mystiques se laissent aller à des exagérations de « langage, dans l'impuissance où ils sont de bien dépeindre tout « ce qu'il y a d'élevé dans cette participation [de la nature divine]. « Ils diront qu'on pense par la pensée éternelle de Dieu, qu'on « aime par son amour infini, qu'on veut par sa volonté. Ils sem- « blent confondre les deux natures, divine et humaine. Ils décrivent « ainsi ce que l'*on croit* sentir: comme les astronomes, ils parlent « le langage des apparences .... De même ils vont parfois à dire « qu'en cet état, ils sentent non seulement une *union* avec Dieu, « mais qu'il y a *unité*. Ce n'est qu'une manière de parler. St. [Al- « phonse de] Liguori résume ce langage en disant: " Dans le « mariage spirituel, l'âme est transformée en Dieu, et ne fait qu'*un* « avec lui, à la manière d'un vase d'eau qui, jeté dans la mer, ne « fait plus qu'*un* avec elle " (*Homo apost.*, append. I, n. 18) ».

Particolarmente istruttivi a tale riguardo sono i testi riferiti dal Poulain stesso nel cap. XIX, § 28, 29 e 31. E non bisogna dimenticare che, a differenza dei mistici musulmani, i mistici cattolici non solo hanno la guida precisa d'una Chiesa regolarmente costituita, ma anche l'assiduo controllo individuale dei loro confessori, che, nella grande maggioranza dei casi, sono teologi e non mistici essi stessi.

D'altro canto si comprende benissimo che, come nel cristianesimo, così anche nell'islamismo non mancassero

---

dola col fatto che i più (اكثـر) dei Ṣūfī sono šafi'iti, e che quindi « noi Šāfi'iti نتاول لهم كثيرا مما ينكره ظاهر الشرع وندلتمس له وجوها ولو ضعيفـة », sovra tutto in considerazione dei meriti dei primi Ṣūfī, come al-Ǵunayd ed Ibn Sab'īn (!), che furono eccellenti musulmani: as sayyid al-Furātī, *Siǵill muḏākarāt ǵam'iyyat umm al-qurà*, Cairo 1320, p. 45.

Digitized by Google

teologi, i quali scorgevano un grande pericolo nelle audacie di linguaggio dei mistici, sovra tutto nel caso che esse venissero poi incorporate in un sistema dottrinale, assumente necessariamente (a rigore di logica) carattere panteistico, com'è il caso di maestro Eckart nel medio evo europeo o d'Ibn ʿArabī in quello musulmano. Quel che si teme, e che ci spiega i violenti attacchi d'al-Biqāʿī ad Ibn al-Fārid, è che la coscienza dell'unione mistica possa dar luogo ad una teoria metafisica affermante l'identità sostanziale dell'anima con Dio.

⁂

L'8° cap. dell'introduzione, p. 61-72, parla dei due commenti di ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī († 1143 eg.) e di ʿAbd ar-Razzāq al-Kāšanī († 730 eg.), e delle edizioni della *Tāʾiyyah* usate dal Di Matteo.

Assai graditi sono i cenni sul primo commento, ancora inedito; benchè parecchi dei particolari che il D. M. riferisce a p. 62-66 non siano una specialità del commentatore, ma appartengano allo stesso poema d'Ibn al-Fārid. Tuttavia quando apprendiamo dal D. M. che per ʿAbd al-Ġanī le cose sensibili non sono che tracce ed impressioni, non sono altro che il non-essere, quando leggiamo le dottrine emanatistiche di p. 64-65, riconosciamo subito tratti caratteristici della filosofia di Plotino, che senza dubbio ʿAbd al-Ġanī attinse nelle opere di Ibn ʿArabī. I biografi qualificano ʿAbd al-Ġanī come affiliato alle due confraternite dei Qādiriyyah e dei Naqšibandiyyah: e noi non abbiamo diritto di dubitare di queste asserzioni [1]. Ma ch'egli nella teoria della mistica fosse un seguace fervente delle idee d'Ibn ʿArabī, risulta in modo sicuro da elementi diversi: dalle interpretazioni contenute nel suo commento al *dīwān* di Ibn al-Fārid [2]:

[1] Tanto più ch'egli compose due scritti relativi alla ṭarīqah d'ʿAbd al-Qādir (menzionati da al-Murādī, *Silk ad-durar*, III, 33$_{2-3}$, 35$_5$ d. b.) ed alla Naqšibandiyyah (*ibid.*, III, 33$_7$).

[2] Il confronto del testo del Wallin (indicato qui sopra, pag. 2,

Digitized by Google

da quanto ho rilevato or ora; dall'esplicita dichiarazione contenuta nel commento al vs. 17 della *ḥamriyyah* d'Ibn al-Fāriḍ (ed. Cairo 1310, II, 152) d'essere *muḥyawī*, ossia seguace di Muḥyī ad-dīn Ibn ʿArabī; da un gran numero di passi del suo *ad-dīwān al-akbar* [1]: dall'aver composto su Ibn ʿArabī libri speciali, menzionati da al-Murādī, III, 32 terz'ult., 33_{19}, $34_{4\ d.\ b.}$: infine da quel che al-Murādī, III, 31, riferisce: وادمن المطالعة في كتب الشيخ محيي الدين بن العربي قدس الله سره وكتب السادة الصوفية كابن سبعين والعفيف التلمساني فعلات عليه بركة انفاسهم فاتاه الفتح اللدني. — Ond'è che nei suoi commenti abbiamo un Ibn al-Fāriḍ interpretato attraverso il sistema del mistico di Murcia.

Quel che si legge a p. 65-66 circa « un aspetto del tutto strano » assunto dal « sistema emanatistico di ʿAbd al-Ġanī » è frutto d'una svista: il D. M. non s'è accorto che in tutta questa parte relativa al carattere sovrannaturale di Maometto, ʿAbd al-Ġanī non fa che seguire Ibn al-Fāriḍ, il quale a sua volta non fa che accogliere la famosa dottrina del *nūr muḥammadī*, formatasi già alla fine del I sec. eg. od al principio del II [2], accolta dall'ortodossia, ed ampiamente e fantasticamente sviluppata fra mistici e fra non mistici.

---

n. 1) con l'edizione marsigliese del *dīwān* (di cui quelle egiziane sono semplici plagi), mostra che Rušayyid b. Ġālib ad-Daḥdāḥ, nel riprodurre la parte mistica del commento di ʿAbd al-Ġanī, la abbreviò e ritoccò parecchio. Lo stesso fece l'editore anche nella prefazione d'ʿAbd al-Ġanī al *dīwān*, come appare da D. M., p. 84 nota 1. — Oltre a questo commento, ed oltre all'opuscolo da me indicato a pag. 31, n. 1, ʿAbd al-Ġanī si occupò d'Ibn al-Fāriḍ nell'opuscolo النظر المشرقي في معنى قول الشيخ عمر بن الفارض عرفت ام لم تعرف, citato da al-Murādī, *Silk*, III, 33_{18-19}, e riferentesi al 1° vs. della qaṣīdah in *-fi*.

[1] Su ciò si veda il mio lavoro: *I manoscritti arabi, persiani, siriaci e turchi della Biblioteca Nazionale ... di Torino*, Torino 1900, p. 35 (Mem. della R. Accad. delle Scienze, serie II, t. L).

[2] Cfr. I. Goldziher, *Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ*, ZA, 22, 1908, 328-329, 334, 340.

Digitized by Google

Anche nei cenni di p. 66-68 sul commento d'al-Kāšānī, quasi tutti i tratti ivi riferiti appartengono già ad Ibn al-Fāriḍ e quindi non caratterizzano l'opera del commentatore. Opportuno sarebbe stato notare che anche questi, come ʿAbd al-Ġanī, è imbevuto delle idee d'Ibn ʿArabī (cfr. qui sopra, p. 34) [1]; e che l'opera sua era già stata pubblicata al Cairo nel 1310, edizione di cui quella del 1319, usata dal D. M., è una semplice ristampa. — Il titolo del commento (كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر) è stato tradotto non bene dal D. M. (p. 104, nota 91) con: « Discoprimento del venusto « aspetto delle perle (versi) messe in ordine secondo il loro « significato ». Ciò dipende dall'essere sfuggito al D. M. che, come dice al-Kāšānī nella sua prefazione (I, 7), il titolo del poema d'Ibn al-Fāriḍ sarebbe *naẓm ad-durr:* قصيدته الغراء المسماة بنظم الدر [2].

Il severo giudizio delle p. 67-71 sulla versione e sul commento dell'Hammer-Purgstall non è che troppo giusto; l'unica cosa buona ed utile di quella pubblicazione è il testo arabo vocalizzato della *Tāʾiyyah*, riprodotto fedelmente secondo la redazione seguita da Dāʾūd b. Maḥmūd al-Qayṣarī († 751) nel suo inedito commento.

---

[1] Il più antico commento alla *Tāʾiyyah* sembra essere quello di Muḥ. (o Saʿīd) b. Aḥmad al-Farġānī († ca 700 eg.), ch'ebbe poi grande diffusione anche nel Maġreb (cfr. il passo di Leone Africano citato qui sopra, p. 17, n. 2); alcuni estratti della prefazione di questo commento inedito, conservatici nei *Prolegomeni* d'Ibn Ḫaldūn (cap. sul ṣūfismo, ed. Quatrem. III, 69), mostrano all'evidenza l'identità del sistema cosmologico emanazionistico d'al-Farġānī con quello d'Ibn ʿArabī, esposto dall'Asín, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid 1914, 112-113. — Un altro commentatore della *Tāʾiyyah*, Dāʾūd al-Qayṣarī († 751 eg.), è pure commentatore dei *Fuṣūṣ* d'Ibn ʿArabī.

[2] Invece, secondo la prefazione del nipote (*sibṭ*) del poeta al *dīwān*, Cairo 1310, I, 6 e 7, Ibn al-Fāriḍ avrebbe detto di aver chiamato dapprima il suo poema: *tarāʾiḥ al-ǧanān wa rarāʾiḥ al-ǧinān* « manifestazioni del cuore e profumi dei giardini », e poi, per suggerimento di Maometto apparsogli in sogno, d'averne mutato il titolo in *naẓm as-sulūk* « esposizione versificata della via mistica ». Ed infatti è questo il titolo abituale.

Digitized by Google

A meglio chiarire e completare le notizie date dal D. M. a p. 72 sui vari testi della *Tā'iyyah*, giova notare quanto segue. Chiamando con *D* il testo quale ricorre nelle varie edd. aleppine, beirutine ed egiziane, non commentate, del *dīwān* (cfr. qui sopra, pag. 8), con *N* il testo di ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī, con *K* quello d'al-Kāšānī, con *H* quello dell' Hammer-Purgstall (riproducente il testo d'al-Qayṣarī), risulta che i primi 76 versi sono comuni a tutte le redazioni; solo che dopo il 10°, *H* inserisce erroneamente il vs. 479 *D* = 478 *K*. che evidentemente al-Qayṣarī citava nel suo commento al vs. 10 (come fa al-Kāšānī) e che l'Hammer credette appartenere a quel punto del poema, senza avvedersi della sua ripetizione molto più avanti. Quindi si ha: vs. 1-10 comuni a tutti, 11-76 *D. N. K* = 12-77 *H*. — Dopo il vs. 76, *D* ed *N* hanno un vs. cominciante con خلعت عذاري e terminante in وخلعتي, che manca in *K* ed *H;* cosicchè risulta: vs. 78-463 *D, N, H* = vs. 77-462 *K*. Si noti ad ogni modo che questo vs. è spurio; a meno che si voglia prestar fede al sogno nel quale Ibn al-Fāriḍ l'avrebbe rivelato ad altra persona. Infatti nell'*editio princeps* di Aleppo (v. qui sopra p. 8-9), si legge a p. 50, dopo il vs. 76: قال الشيخ شهاب الدين احمد الشبلي قرات ذات ليلة هذه القصيدة حتى انتهيت الى هذا البيت الذي اوله لانت منى قلبي [è il vs. 76] ثم نمت فرايت الشيخ شرف الدين عمر بن الفارض رضي الله عنه وبيده نسخة القصيدة واشار الي بها وقال يا احمد الحق هذا البيت خلف هذا البيت وهو هذا (segue il vs. 77 *D*) [1]. Le edd. beirutine hanno soppresso questa avvertenza ed accolto senz'altro il vs. come se fosse genuino. — Il vs. 463 *K* (in وشيعتي) in *D* (ed *N*?) è trasportato a torto dopo il 480 *K;* cosicchè si ha: vs. 464-480 *D* (ed *N*?) = 464-480 *K* = 465-

[1] La litogr. cairina del 1280 eg., p. 21, riproduce questa stessa avvertenza, con le varianti: القصيدة التي هي التائية الى ان وصلت; ونسخة القصيدة بيده ; فنمت; قال شهاب الدين السُنبلي خلف هذا (البيت senza).

Digitized by Google

481 *H*; dopo di che si ripiglia la differenza di una unità fra *K* da un lato e gli altri dall'altro, ossia: 482-761 *D. N. H* = 481-760 *K*. Riassumendo, si hanno le due concordanze seguenti:

1-76 D = 1-76 K.	1-10 D = 1-10 H.
77 D, manca in K.	11 H, erronea ripetizione del 479 D, H.
78-463 D = 77-462 K.	11-76 D = 12-77 H.
463 K, trasposto in D.	77 D, manca in H.
464-480 D = 464-480 K.	78-463 D = 78-463 H.
481 D = 463 K.	464 H, trasposto in D.
482-761 D = 481-760 K.	464-480 D = 465-481 H.
	481 D = 464 H.
	482-761 D = 482-761 H.

Molto opportunamente a p. 73-83 il D. M. ci dà, disposte su 4 colonne, le varianti dei quattro testi da lui consultati, ossia l'ed. beirutina 1894 del *dīwān* con le brevi note di Amīn al-Ḥūrī, *N. K. H.* Lo spoglio (che dimostra le buone condizioni nelle quali il testo del poema ci è stato trasmesso) mi sembra fatto dal D. M. con molta diligenza, e certo gli è costato non lieve fatica. Le pochissime mende nelle quali, per caso, mi sono imbattuto, sono:

Vs. 51: occorreva osservare che lo scambio fra يهدي e يهذي in K, ricorrenti entrambi nel vs., è semplice errore di stampa (anche nell'ed. Cairo 1310), come risulta evidente dal commento.

Vs. 156 D = 155 K: occorreva notare che N, K, H, i quali hanno عند العهد in luogo di عند اخذ العهد, ristabiliscono il metro (altrimenti errato) leggendo بَدَتْ لِيَ invece del semplice بَدَتْ di D.

Vs. 294 D = 293 K: è dimenticata la variante فنَى الحبُّ di K, H (garantita dai rispettivi commenti), in luogo del migliore فنى الحبِّ di D, N.

Vs. 392 D = 391 K: è dimenticato che anche K ha la

Digitized by Google

giusta lezione لعطفـة (come la aleppina princeps, N, H), contro لعطفتي delle beirutine e della lit. cairina del 1280.

Vs. 403 D = 402 K: occorreva notare che il commento presuppone per K la lettura *amdāda* in luogo del migliore *imdāda* di D, H (ed N?).

Vs. 483 D = 482 K: è dimenticato che la variante ونقطة di N nel 2° emistichio (contro il migliore ويقظة di D, H) è anche in K.

Vs. 665 D = 664 K: non sono indicate varianti, benchè D ed H abbiano giustamente *yawmika* « del tuo oggi » (assicurato dal parallelismo col *bi-amsika* « nel tuo ieri » del 2° emistichio) contro il *nawmika* « del tuo sonno » di K (seguito dal D. M. nella sua traduzione).

Vs. 717 D = 716 K: andava notato che le edd. beirutine (compresa quella usata dal D. M.) hanno erroneamente سَنَاء سَجِيَّتي (la litogr. cairina del 1280 سناء شجيّتي) in luogo del giusto سنا سُبُحِيّتي della *editio princeps* aleppina, di H e K (qui سنى). Il vocabolo *subuḥiyyah* « maestosità », che manca nei dizionari, è stato evidentemente derivato (da Ibn al-Fāriḍ o già prima di lui?) dal *subuḥāt* « maestà » (o, secondo altri, « splendori » o « belle qualità ») ricorrente nel famoso ḥadīṯ ان لله سبعين حجابا من نور وظلمة لو كشفها لأحرقتْ سُبُحاتُ وجهه كلَّ من ادركه, commentato a lungo nel III faṣl del *Miškāt al-anwār* d'al-Ġazālī. — Cfr. l'analoga forma *ḥuġubiyyah* « l'essere velato », dal plurale *ḥuġub* « veli », nel vs. 448 D = 447 K.

Vs. 720 D = 719 K: è dimenticato che la vera lezione بنفل di H (contro l'erroneo بنقل di D) è anche in K.

Vs. 723 D = 722 K: è dimenticato che il وسيلتي di H, forse migliore del وسيلة di D, è anche in K.

Vs. 746 D = 745 K: occorreva indicare che, in luogo dell'ottima lezione يصرّفهم di D, H, si ha تصرفهم (cioè *taṣarrufuhum*) in K. A torto la traduzione segue quest'ultima variante. — A questo proposito giova rilevare che, ristampando il libro, il D. M. farebbe bene ad indicar sempre in

Digitized by Google

nota quando, nel tradurre, egli si scosta dalle lezioni del suo testo fondamentale di Beirut [1]. Così pure sarebbe opportuno indicare le varianti di vocalizzazione che risultano dai commenti di N e K.

Vs. 753 D = 752 K: occorreva indicare che il comm. d'al-Kāšānī presuppone *ušhadtumū* (con H), contro il buon *ušhidtumū* di D.

Le pag. 84-105 contengono le utili note a quanto precede, e sono buona prova delle svariate letture del D. M. A qualcuna di tali note ho già avuto da accennare più sopra; qui basti porre in guardia contro l'affermazione contenuta nella n. 93 di p. 104, che cioè, per una categoria di mistici, *ittiḥād* e *ḥulūl* sono sinonimi. Il D. M. rinvia al *Kašf al-maḥǧūb* di al-Hugwīrī, ma senza indicarne la pagina; senonchè nel libro non s'incontra alcun passo che contenga così strana notizia. Suppongo che si tratti d'un equivoco.

* * *

Le p. 106-224 contengono la traduzione, seguita da note che occupano le p. 225-257.

Tradurre il poema d'Ibn al-Fāriḍ è impresa quanto mai ardua; perchè alle difficoltà intrinseche di lingua e di stile, che sono comuni a gran parte della poesia araba, si aggiungono qui le gravi difficoltà d'intendere rettamente gli astrusi concetti mistici dell'autore ed anche, in alcuni casi, l'impossibilità di rendere in una versione europea quel complesso

[1] Qualche piccola svista è sfuggita al D. M. a tale riguardo. P. es. il *sīla* del vs. 320 D = 319 K non è errore delle stampe per *sulʾila* (com'è detto a p. 244 n. 80), ma legittima licenza poetica per necessità di metro. — Così *aqīmat* del vs. 327 D = 326 K non è certo errato; cfr. più avanti le mie osservazioni alla traduzione di questo verso. — Nel vs. 717 D = 716 K il proposto emendamento سنى (pag. 257, n. 189) non è compatibile con il metro, che esige سناء, quando, con il D. M., si accetti la erronea lezione سجيتي delle edd. beirutine (a proposito della quale vedi qui sopra, p. 58).

Digitized by Google

d'immagini che nell'originale sono suscitate da singole parole aventi molteplici significati. E parimenti sarebbe assurdo chiedere ad un traduttore, per quanto grande possa essere la sua arte, di riprodurre in qualche modo quella particolare venustà di forma, che all'originale è conferita da artifizi di lingua succedentisi gli uni agli altri ed ai quali nè l'italiano nè gli altri idiomi europei saprebbero prestarsi. Se si tien conto di tutto questo, bisogna riconoscere che in generale la versione, in prosa, del D. M. è stata ben condotta, con forma scorrevole e garbata e, in parecchi luoghi, con senso d'arte. Tuttavia non si può tacere che, pur contenendo entro i giusti limiti sopra indicati le esigenze rispetto a chi traduce la grande Tā'iyyah, alcune mende si notano qua e là nella versione del D. M. In qualche caso sarebbe stato opportuno un maggior attaccamento alle particolarità del testo, sì che certe sfumature non andassero perdute; in qualche altro un più fedele rispetto dei tempi verbali dell'originale, essendo stati sostituiti, senza plausibile ragione, presenti a perfetti (p. es. vs. 154 D = 153 K, 323 D = 322 K, 375 D = 374 K); e infine si sarebbe dovuto evitare che qualche volta uno stesso vocabolo fosse diversamente tradotto in luoghi diversi, o viceversa vocaboli diversi fossero resi con una stessa parola. P. es. in molti luoghi del poema incontriamo i vocaboli *waṣl* « congiungimento », *ǰam'* « unione », *ittiḥād* « unificazione », i quali nel linguaggio dei mistici musulmani corrispondono a tre concetti diversi; il D. M. traduce sempre tutti con « unione », e così anche rende i due vocaboli *ittiṣāl* e *wiṣāl* ricorrenti nel vs. 441 D = 440 K, il quale perciò diventa incomprensibile [1]. Il vocabolo *rasm.* nel senso di

[1] وبابُ تخطّيَّ اتصالي بحيث لا حجابَ وصال عنه روحي ترقّتِ

D. M.: « La porta che ho oltrepassata è la mia unione; di modo che « non c'è più alcun velo di unione al di sopra del quale non siasi « elevato il mio spirito ». — Il poeta intende dire che lo spirito suo ha oltrepassato il grado della semplice « congiunzione » mistica

Digitized by Google

« segno », è tradotto « figura » al vs. 323 D = 322 K, « forma passeggera » al quasi successivo vs. 325 D = 324 K, ed « impronta » al vs. 485 D = 484 K, malgrado che in tutti questi tre passi il concetto rappresentato dal vocabolo sia identico. Così il termine tecnico *maḥw*, che ha tanta parte nelle dottrine ṣūfiche, è tradotto « cancellando » nel vs. 213 D = 212 K (come p. es. nel 180 D = 179 K), ed invece « annientamento » nel consecutivo 214 D = 213 K (come nel 182 D = 181 K, ecc.). — Queste imperfezioni, sulle quali sarebbe inutile qui insistere, dipendono probabilmente in gran parte dalla revisione stilistica, la quale forse fu eseguita dal traduttore senza tenere costantemente sott'occhio l'originale.

Altre mende provengono non solo dalla difficoltà del contenuto o dalla possibilità di duplice interpretazione, ma anche dall'aver trascurato alquanto in taluni punti le dilucidazioni dei due commentatori arabi dei quali il D. M. disponeva. Alcuni esempi, scelti a caso qua e là, mostreranno il genere vario di difetti che si possono rilevare nella traduzione del D. M., ma al tempo stesso anche le molte difficoltà che egli incontrava nell'opera sua.

Vs. 1-2: سقَتْني حميّا الحبّ راحــةُ مقلتي
وكأسي محيّا من عن الحسن جَلّتِ

(nella quale è ancora il concetto di dualità, per essere ancora distinti, nell'animo del mistico, sé stesso e Dio), ed è arrivato alla vera uni- « ficazione ». Bisogna quindi tradurre: « Al di là della porta [per « la quale è avvenuto] il mio trapasso oltre il mio stato di congiun- « gimento [semplice con Dio], lo spirito mio è progredito fin là dove « non c'è più la cortina della congiunzione ». — Per usare il linguaggio della teologia greca dei sec. V-VIII a proposito del modo di concepire l'unione delle due nature in Cristo, potremmo dire che *ittiṣāl* o *wiṣāl* sono la συνάφεια « adesione », *ittiḥād* invece è la ἕνωσις. Analogamente gli astrologi arabi rendono con *ittiṣāl* la συναφή degli astrologi greci (« applicatio » dei nostri astrologi medioevali e del Rinascimento); cfr. il mio al-Battānī, *Opus astronomicum*, Mediolani Insubrum, 1899-1907, I, 129-130, 305 e II, 357.

Digitized by Google

فاوهمتُ صحبي انّ شُرْب شرابِهِم
به سُرَّ سرّي في انتشائي بنظـرةِ

Trad. D. M.: « La mano del mio occhio mi fece bere il vino « dell'amore, ed è mio calice il volto di colei che è sovrana in « bellezza.

« Eppure ho fatto credere ai miei compagni che il mio cuore « gioiva di bere il loro liquore, inebriandomi a guardare ».

Nel 1° vs. si ha una sconcordanza di tempi (« mi fece bere » ed « è »), brutta in italiano e non esistente nell'arabo; al D. M. è sfuggito che il و di وكاسي è quello che i grammatici arabi chiamano *wāw al-ḥāl*. — È sfuggita pure la sfumatura della particella عن (per il suo uso dopo جلّ cfr. Lane p. 1361*a*), la quale implica non paragone, ma impossibilità di paragone [1]; il poeta, come ben nota il commentatore al-Kāšānī, vuol far comprendere che la Beltà (*ǧamāl*) dell'essenza divina non potrebbe essere confrontata con la bellezza (*ḥusn*) pur grande di quanto esiste al mondo, bellezza che non è se non riflesso o manifestazione della Beltà suprema (cfr. vs. 643 D = 642 K) [2]. Con un concetto analogo, Plotino afferma che il Bene assoluto, cioè Dio, è κάλλος ὑπὲρ κάλλος « beltà al di sopra della beltà stessa » (*Enn.* VI, VII, 32), è τὸ ὑπέρκαλον « il super-bello », « il bello trascendente » (*Enn.* VI, VII, 33). La distinzione fra *ǧamāl* e *ḥusn* ricorre poi nel vs. 242 D = 241 K.

Nel 2° vs. « eppure » è errato, poichè la congiunzione ف non può avere se non valore consecutivo; né è esatto il « guardare », poichè نظرة indica soltanto uno « sguardo rapido », una « occhiata », come risulta dall'uso linguistico arabo generale, da quello dello stesso Ibn al-Fāriḍ (vs. 8 e 118 D = 117 K del poema; vs. 8 della qaṣ. in -*rā*; vs. 39

[1] La stessa inavvertenza è occorsa nel tradurre il vs. 588 D = 587 K, dove *'an* andava reso con « assai più » anziché con « alla stessa guisa ».

[2] Che tutte le cose belle siano un riflesso della bellezza di Dio è pure affermato dallo pseudo Dionigi Areopagita, *De Divinis nominibus*, IV, 7.

Digitized by Google

della qaṣ. in *-i'u*; vs. 11 della qaṣ. in *-lu*, ed il dūbayt in *-šā*), ed infine dalle stesse esigenze delle dottrine sufiche, secondo le quali l'ebbrezza mistica è effetto dell'improvvisa ed *istantanea* visione dell'essenza divina: quello stato di ebbrezza toglie al mistico non solo la coscienza di sè, ma anche la visione suddetta, per la cui continuità è necessaria la lucidità mistica di mente. Il resto della traduzione D. M. è senza dubbio ammissibile; tuttavia sembra meglio seguire il commento d'al-Kāšanī e far dipendere il ب di بنظرة [1] dal verbo فاوهمت (con collocazione di vocaboli assai frequente nel nostro poema) anzichè da انتشاقي; nel qual caso non si tratterebbe d'un proposito deliberato d'ingannare i compagni non mistici (i quali credono ad un amore terreno del poeta), ma d'un inganno involontario derivante dal fatto che questi compagni interpretano male lo sguardo improvvisamente estasiato del poeta [2]. Quindi la traduzione dovrebbe essere:

« La mano del mio occhio mi die' a bere il vin dell'amore,
« essendomi calice il volto di Colei che trascende ogni [singola]
« bellezza;

« sicchè con una occhiata [estatica] nel mio inebbriamento ho
« fatto credere ai miei compagni che l'intimo mio [3] avesse gioito
« perchè bevevo del loro liquore » (cioè perchè, come loro, mi fossi innamorato d'una donna reale).

Non opportuno, a mio avviso, è quanto il D. M. scrive a pag. 225, nella prima parte della nota 1, che « l'idea del volto richiama i concetti della scienza cabalistica ».

[1] Questa è la lezione di D e di K, verisimilmente giusta. Invece N (come risulta dalla tavola delle varianti) ed H hanno بنظرتي.

[2] Non accettando la dipendenza del ب da فاوهمت, bisognerebbe tradurre: « nel mio inebbriamento a causa di un'occhiata ». Ma il senso ci perde un pochino.

[3] D. M., traducendo *sirr* con « cuore » fa una lieve inesattezza, giacchè per lo più i mistici distinguono nettamente il *sirr* « intimo dell'animo » (col quale ha luogo la contemplazione dell'essenza divina), il *rūḥ* « spirito » (che è sedè dell'amore verso Dio) ed il *qalb* « cuore » (che è sede della conoscenza di Dio). Cfr. R. Hartmann, *Ḳuschairī*, p. 74 sgg.; R. A. Nicholson, *Mystics of Islam*, p. 68.

Digitized by Google

secondo i quali la più elevata delle 10 *sĕfīrōt*^{h} (cioè la prima emanazione di Dio) è raffigurata « in un volto, in un lungo e gran volto, in una testa bianca ». In Ibn al-Fāriḍ si tratta non di una emanazione, ma di Dio stesso; e poichè questi è raffigurato allegoricamente dal poeta quasi donna di bellezza trascendente ogni bellezza umana, il parlare del suo « volto » sarebbe cosa di per sè naturalissima. Ma v'ha di più; nella dottrina ṣūfica hanno capitale importanza due famosi passi coranici, nei quali si parla del volto di Dio [1], sicchè con la parola « volto » anche tutti i mistici persiani designano metaforicamente il « manifestarsi » dell'essenza divina [2].

---

[1] *Cor.* 22, 88: « Ogni cosa perisce, all'infuori del volto di Lui ». *Cor.* 55, 26: « Tutto ciò ch'è sulla terra scomparirà, e rimarrà il volto, pieno di maestà e dignità, del tuo Signore ».

[2] Parimenti infondata sembrami l'affermazione del D. M. (p. 231, nota 21, al vs. 70) che nel vs. 70 siano « evidenti allusioni alla dottrina plotiniana e cabalistica della irradiazione.... ». In tutta la poesia d'Ibn al-Fāriḍ nulla autorizza, fuori d'una forzata interpretazione di quest'unico verso, a vedere i raggi plotiniani e della filosofia illuminativa musulmana, che da Dio si diffondono in tutto l'universo e sono gli spiriti animatori di tutti gli esseri. Il vs. 70 fa parte d'una serie di giuramenti poetici, e dice soltanto: « Per il « sorgere di luci nel tuo aspetto, allo splendore del quale si nascon- « dono tutte le lune... » ومطلع انوار بطلعتك التي ۞ لبهجتها كل البدور استسرّتِ. E se si pensa alla parte che ha lo splendore dell'« aspetto » (طلعة) o della « fronte » dell'amata nella poesia amorosa araba, si comprende agevolmente l'idea del poeta, senza ricorrere ad ipotesi non giustificate da altri passi. Inoltre l'immagine della luce che viene da Dio è comunissima fra i Cristiani come fra i Musulmani; per questi ultimi, anche a prescindere dal *Kitāb miškāt al-anwār*, basti ricordare l'*Iḥyā'* di al-Ġazālī, ove si legge (Cairo 1302 [-1303], IV, 395; IV rub', k. at-tafakkur, bayān maġārī al-fikr): وجميع موجودات الدنيا اثر من آثار قدرة الله تعالى ونور من انوار ذاته بل لا ظلمة اشدّ من العدم ولا نور اظهـــر من الوجود ووجود الاشياء كلها نور من انوار ذاته تعالى وتقدس اذ قوام وجود الاشياء بذاته القيوم بنفسه.

Digitized by Google

Vs. 3: وبالحدق استغنيتُ عن قدحي وعن
شمائلها لا من شمولي نشوتي

Trad. D. M.: « Nelle [sue] pupille ho trovato tanto appaga-
« mento da non essere necessario il mio calice, e la mia ebbrezza
« [proviene] dalle pregevoli qualità di essa, non dal mio vino ».

Nella nota 3 a p. 228 egli spiega: « Per le pupille intende la manifestazione dell'essenza » di Dio al poeta. Ora questa interpretazione mi sembra arbitraria, non suffragata da analogo uso metaforico di « pupilla » in altri passi di Ibn al-Fariḍ, e nemmeno dal passo dei *Fuṣūṣ* d'Ibn ʿArabī, citato dal D. M., nel quale l'uomo è chiamato « pupilla di Dio », perchè da Dio posto quale suo rappresentante o vicario (*ḫalīfah*) su tutto il mondo. Nè le pupille, che sono n e r e, sarebbero simbolo adatto a designare la luminosa apparizione di Dio al mistico; ed infatti ʿAbd al-Ġanī, che vuol interpretare allegoricamente quasi ogni sostantivo, nel commentare il 1° vs. della qaṣ. in *-ǵī* afferma che *aḥdāq* « pupille » è metafora per le « tenebre » ossia per le cose esistenti: كنى بالعيون عن مظاهر تجليات الوجود الحق وسوادها كونيا آثارا عدمية فان الكون كله ظلمة فهو احداق الوجود الحق (ed. Cairo 1310, II, 49). Ed è chiaro che qui prendere « pupille » come designazione metaforica delle cose esistenti non darebbe senso soddisfacente. — Assai più naturale e conforme a quanto precede, mi pare dunque intendere con al-Kāšānī:

« Grazie alle [mie] pupille, non ho avuto bisogno del mio ca-
« lice [per inebbriarmi]; l'ebbrezza mia [viene] dalle eccellenti
« qualità di Lei, non dal mio vino ».

E questa interpretazione così naturale trova anche sostegno nei vs. 410-419 D = 409-418 K, nei quali s'illustra la parte importante che hanno i sensi, eccitati da sensazioni e percezioni [1], nel dare allo spirito (*rūḥ*) un inebbriamento

[1] I « messaggeri » che le membra (*ǵawāriḥ*), cioè i sensi, inviano all'animo (*qalb* « cuore ») sono ricordati anche nel vs. 424 D = 423 K.

Digitized by Google

senza bisogno di vino (vs. 413 D = 412 K), e la loro superiorità sullo studio intellettivo, che non serve allo scopo:

تنبَّـهُ لنقـــل الحسّ للنفس راغبًـا

عن الدرس ما ابدتْ بوحي البديهةِ

« Traendoti via dallo studio intellettuale, bada invece a quel « ch'Ella, con rivelazione inattesa, rende manifesto e che il senso « trasporta all'anima » (vs. 419 D = 418 K).

Vs. 4: ففي حانِ سكري حانَ شكري لفتية

بهم تمّ لي كتْمُ الهـوى مع شهرتي

Trad. D. M.: « Nella bettola delle mie ebbrezze venne per me « il tempo di ringraziare i mistici maestri, per mezzo dei quali « divenni perfetto nel nascondere l'amore, non ostante la mia no- « torietà ».

Poi nella nota 4 di p. 228, nonchè a p. 14 (qui però non esattamente) egli conferma questa interpretazione. Ma che per *fityah* il poeta non intenda i « maestri mistici », bensì i giovani dati ancora all'amore terreno oppure appena principianti nella via del ṣūfismo, risulta chiaro dall'uso del vocabolo nel vs. 50 del poema e nei vs. 24 e 47 della qaṣ. in *-ā'i*, come pure dalle espressioni فتى حب (vs. 261 D = 260 K) e فتى الحب (secondo la lezione di D nel vs. 294 D = 293 K) adoperate per designare chi comincia la strada mistica. Come risulta anche dal commento d'al-Kāšānī, il poeta intende dire che, grazie al numero rilevante di giovani dati agli amori terreni, egli fu confuso con questi, ed il suo innamoramento fu creduto come quelli per donna reale (cfr. vs. 2), cosicchè il poeta non ebbe a soffrire le noie degli zelanti di sviarlo dal misticismo [1]. In tal modo

[1] In parecchi punti del poema, ed anche in altre poesie, Ibn al-Fāriḍ accenna all'amico zelante, che vuol distogliere il poeta dalla sua rinunzia al mondo; egli è il *lāḥī* « biasimatore », figura analoga a quella solita del *lā'im* o *'āḏil* della poesia erotica araba, che sempre biasima l'innamorato a causa del suo amore.

Digitized by Google

questo verso si collega strettamente con i precedenti. Si traduca pertanto:

« Nella bettola [1] della mia ebbrezza fu per me il momento di « ringraziare [certi] giovanotti, mediante i quali mi accadde di « occultar completamente l'amore [mistico], malgrado la mia noto- « rietà [quale innamorato] ».

Vs. 5: ولمّا انقضى صحوي تقاضيتُ وصلَها
ولم يغْشَني في بسطها قبضُ خَشْيـةِ

Trad. D. M.: « E quando io passai dalla serenità allo stato di « ebbrezza, reclamai la mia unione con lei, e non fui preso da « timore allorchè essa mi accolse sorridente ».

Il D. M. ha creduto che il suffisso ها di بسطها rappresenti il soggetto; invece esso deve prendersi come l'oggetto di بسط (nel senso di مباسطة, nota al-Kāšānī) [2]. Inoltre nella traduzione del D. M. scompare del tutto il giuoco di parole che il poeta fa, alludendo all'uso tecnico di *basṭ* e di *qabḍ* presso i Ṣūfī per designare due stati opposti che accadono all'animo dell'*ʿārif* (mistico avanzato, giunto alla *maʿrifah* o conoscenza intuitiva di Dio, gnosi): cioè l'« affanno » od « oppressione » (*qabḍ*) e l'« espansione » o « sollievo » (*basṭ*): cfr. R. Hartmann, *Al-Ḳuschairîs Darstellung des Ṣûfîtums*. Berlin 1914, 84-85 (= Türkische Bibliothek hrsg. von

[1] La « bettola », come tutti ben conoscono dalla poesia persiana, è il luogo ove si riuniscono i Ṣūfī per le loro pratiche ascetico-mistiche; così il « bettoliere » è il maestro mistico. Quindi al vs. 731 D = 730 K è detto: ولي حانة الخمّار عين طليعة « per me « (= Iddio) la bettola del bettoliere [è sempre aperta, come] l'occhio « d'una scolta ».

[2] Infatti qui *basṭ* è sinonimo del vocabolo tecnico dei Ṣūfī *uns* « famigliarità » (con Dio), che è l'opposto di *haybah* o *ḫašyah* « timore riverenziale » (di Dio) nello stato mistico; cfr. il capitolo di Abū Naṣr as-Sarrāǵ, *Lumaʿ*, ed. Nicholson (1914), p. 432-433, intitolato باب في ذكر من غلط في الانس والبسط وترك الخشية. Sull'*uns* v. *ibid.*, p. 64-66; al-Huǵwīrī, *Kašf*, trad. Nicholson, p. 376-377; ecc.

Digitized by Google

G. Jacob u. R. Tschudi, 18. Bd.); al-Ḥuǵwīrī, vers. Nicholson, p. 374-376, ecc. Mi parrebbe quindi meglio tradurre:

« Quando [per il giungere dell'ebbrezza mistica] ebbe fine la « lucidità della mia mente, esigetti di congiungermi [1] a Lei; e nel « rivolgermi a Lei con espansione [di famigliarità] non mi incolse « [alcun] affanno nascente da timore ».

Vs. 6:

وابثثتُها ما بي ولم يك حاضري رقيبٌ لها حاظٍ بخلوة جلوتي

Trad. D. M.: « Ed io Le apersi i miei sentimenti nel gioire a « solo di tanto bagliore fuori dell'altrui sguardo ».

La traduzione rende il senso dell'originale, ma ne fa perdere alcune graziose sfumature. Il poeta allude alla *ǵalwat al-ʿarūs*, ossia all'atto che fa lo sposo di mirar per la prima volta la sposa con il volto non più coperto dai veli, quand'ella gli è stata condotta a casa nella processione nuziale. Conservando, col D. M., la lezione لها حاظ di D (in luogo della quale K. N. H hanno بقا حظٍّ, e Dā'ūd al-Anṭākī, *Tazyīn al-aswāq*, Cairo 1305, 191, بغى سري), si potrebbe tradurre con maggior esattezza:

« Ed io Le apersi i miei sentimenti [d'amore], quando, ormai « solo, La contemplai non più velata [il volto] e senza che fosse « presso di me alcuno a spiarla ed a conseguire [l'intento del suo « spionaggio] » [2].

Vs. 7: وقلتُ وحالي بالصبابة شاهد

ووجدي بها ماحيّ والفقدُ مُثْبِتي

Trad. D. M.: « E dissi — ed il mio stato attestava l'amore, e « l'amore per essa mi esauriva, e l'esaurimento mi rafforzava —: »

---

[1] Per il *waṣl*, cfr. l'osservazione fatta sopra a p. 60.

[2] Leggendo بقا حظ (cioè بقاءَ, con soppressione di ء per necessità di metro), il senso sarebbe: « .... e senza che fosse presso di me alcuna spia per la durata della [mia] buona fortuna », cioè per il tempo della mia vicinanza a Lei. — È da notare che l'espressione بخلوة جلوتي è capovolta in بجلوة خلوتي nel vs. 211 D = 210 K.

Digitized by Google

Il verso contiene vocaboli tecnici del ṣūfismo che si contrappongono fra loro a due a due e che non è facile rendere in italiano senza qualche spiegazione. Da un lato è la contrapposizione di *wağd* « trovamento » a *faqd* « perdita » [1]; il primo col senso tecnico di « trovare » l'essenza divina dopo tentennamenti (come fanno i principianti); l'altro nel senso di « perdere » la contemplazione della divinità e così rientrare nella vita ordinaria di chi non è mistico. Dall'altro lato contrapposizione del *maḥw*, cioè dell'« annullamento » della coscienza cagionato dall'essere in ebbrezza mistica, all'*iṯbāt* « rafforzamento », cioè il ritorno alla coscienza ed alla vita ordinaria [2]. Queste alternative sono caratteristiche di chi non è ancora avanti nella via mistica [3]; poichè nel mistico vero alla ebbrezza succede una forma di lucidità di mente diversa da quella ordinaria e conservante il mistico in unione con Dio malgrado egli non perda di vista la vita usuale. Ed il poeta appunto si rappresenta come un novellino titubante, al quale perciò l'Amata rivolgerà rimproveri nei vs. 84-103 D = 83-102 K. Bisogna dunque tradurre:

« Dissi — ed il mio stato attestava la mia passione, ed a causa « di questa il mio trovare [l'Amata] mi annienta, mentre il per- « der[la] mi rafforza [riconducendomi alla vita normale] — : » [4]

Vs. 10:

فعندي لسكـــري فاقةٌ لإفاقـةٍ لها كَبِدي لولا الهوى لم تُفتّتِ

Trad. D. M.: « Io ho bisogno della mia ebbrezza, perché rina- « scendo allo stato di serenità, solo senza l'amore non si spezzerebbe « il mio cuore ».

[1] Suoi sinonimi sono *farq* e *tafriqah* « separazione »; ma è da notare che esiste una « separazione seconda », la quale ha un significato diverso, che esporrò a p. 71-72.

[2] Anche per l'*iṯbāt* esiste un « secondo rafforzamento »; cfr. la nota precedente.

[3] Cfr. p. es. i vs. 231 D = 230 K e 484-485 D = 483-484 K.

[4] Il contrapposto tra *fāqid* e *wāğid* è anche nel vs. 484 D = 483 K; quello tra *faqd* e *wağd* anche nel vs. 231 D = 230 K; quello

Digitized by Google

Il ل che dipende da فاقة non è quello di لسكري, ma quello di لافاقة. Il poeta vuol significare che l'ebbrezza mistica, annebbiando la mente, è un velo alla contemplazione dell'Amata, e che invece gli occorre, per veder questa, di riprendere i sensi in istato di lucidità mistica (non ordinaria) di mente [1]; egli quindi brama ardentemente tale lucidità. Bisogna dunque tradurre:

« A motivo della mia ebbrezza ho bisogno d'un rinvenire, per « [brama del] quale il mio cuore non si spezzerebbe se non ci « fosse [di mezzo] l'amore [verso di Lei] ».

Nel vs. 24 la parola الحي è resa con « tribù ». Più esatto sarebbe renderla con « la comunità dei Ṣūfī », poiché è in questo senso particolare (analogo a quello più frequente di *qawm* e di *ṭā'if'ah* presso gli scrittori mistici) che Ibn al-Fāriḍ usa costantemente il vocabolo nelle sue poesie; cfr. p. es. anche i vs. 123 D = 121 K, 351 D = 350 K, 760 D = 759 K del poema, i vs. 2 ed 81 della qaṣ. in *-ay*, il 3 della qaṣ. in *-ri*, il 23 di quella in *-ǵi*, il 9 di quella in *-ākā*, il 32 di quella in *-āmi*, il 9 di quella in *-a'i*. Il sinonimo *qawm* ricorre nel vs. 186 D = 185 K del poema e nel vs. 8 della qaṣ. in *-ākā*; nel vs. 353 D = 352 K si ha invece l'altro sinonimo *qabīlah*; infine nelle poesie minori si incontra in questo senso il diminutivo vezzeggiativo [2]

---

fra *māḥī* e *muṯbit* anche nel vs. 212 D = 211 K (e cfr. vs. 578 D = 577 K: واثبتَ صحوُ الجمع محوَ التشتّت).

[1] Cfr. infatti il vs. 479.

[2] Già il Nicholson, *Liter. Hist. of the Arabs*, London 1907, 396 n. 3, notò la passione d'Ibn al-Fāriḍ per i diminutivi vezzeggiativi; essi tuttavia ricorrono solo nelle poesie minori. Oltre a buon numero di essi nella qaṣ. in *-ay*, nella quale la loro presenza in fin di verso è in parte spiegabile con i bisogni della rima, si ha: اويقات (vs. 141 della qaṣ. in *-ay* e 91 in *-ti*), ما اميلحه (vs. 8 della qaṣ. in *-ādā*), غديّة (vs. 2 in *-ti*), بريق (vs. 46 in *-ti*), اعيشاب (vs. 4 in *-ti*, 35 in *-ā'i*), اهيله (vs. 7 in *-āḥā*), الابيرق (vs. 1 in *-āḥā*), الابيطح (vs. 6

Digitized by Google

ʿarayb « i piccoli (o cari) Arabi » (vs. 2 della qaṣ. in *-ay*, 26 di quella in *-ādā*, 17 di quella in *-ʿu*).

Vs. 212-214 D = 211-213 K:

وطاح وجودي في شهودي وبِنْتُ
عن وجود شهودي ماحيًا غير مثبتِ
وعانقتُ ما شاهدتُ في محو شاهدي
بمشهده للصحو من بعد سكرتي
ففي المحو بعد المحو لم اك غيرها
وذاتي بذاتي اذ تجلَّتْ تحلَّتِ

Trad. D. M.: « Quando io vidi, finì la mia esistenza, e mi staccai « dalla mia naturale forza visiva, cancellando senza nulla affermare.

« Ed abbracciai quel che vidi, cancellando il vedente me al suo « aspetto, quando ritornai in me dopo l'ubbriachezza.

« Quando tornai in me dopo l'annientamento, non fui che essa « stessa; e l'esser mio quando apparve nella sua essenza, fu adorno « e bello ».

Per comprendere e tradurre bene questi versi è indispensabile ricordare quel che ho detto qui sopra a proposito del vs. 7, ed inoltre tener presente quanto segue. Al *maḥw* (detto anche *fanāʾ*) od annientamento della coscienza prodotto dall'ebbrezza mistica, nella quale più nulla si discerne, succede l'*iṯbāt* « rafforzamento » o *ṣaḥw* « lucidità di mente ». Ma questo *ṣaḥw*, che porta anche il nome di *farq* o *tafriqah* « separazione » (cfr. la nota 1 di pag. 69), può essere di due specie: una è la lucidità di mente dell'uomo ordinario, nella quale pertanto non esiste più unione

in *-āḥā*), اصيحاب (vs. 115 in *-ay*, 43 in *-āʾi*, 21 in *-ādi*, 7 in *-ri*, 23 in *-ʿu*), اثيل (7 in *-āʾi*), اثيلات (5 in *-mi*), ليليلات (25 in *-ādi*, e 24 in *-ʿu*), العليمين (24 in *-ādī*, فويق الصخيرات (22 in *-ādi*), سحيرا (33 in *-ġi*), الغوير (14 in *-ʿu*), سليمى (23 in *-ʿu*), e probabilmente altri ancora.

Digitized by Google

(*ǧam'*) con l'essenza divina; l'altra è la lucidità di mente dei mistici provetti, nella quale il Ṣūfi, pur avendo la netta percezione delle cose esistenti e della vita normale, conserva contemporaneamente e stabilmente il senso dell'unione con Dio. Questa lucidità mistica di mente costituisce, secondo i più [1], l'apogeo della perfezione, e, ove occorra distinguerla in modo esplicito dalla lucidità ordinaria, viene chiamata anche *ṣaḥw al-ǧam'* « la lucidità dell'unione » (così al vs. 578 D = 577 K), *al-farq aṯ-ṯānī* « la seconda separazione » (così ai vs. 235 D = 234 K e 477), *aṣ-ṣaḥw aṯ-ṯānī* « la seconda lucidità di mente », ed anche *at-tafriqah ma'a al-ǧam'* « la separazione con l'unione ». — Nel suo poema Ibn al-Fāriḍ di solito non specifica di quale *ṣaḥw* od *iṯbāt* egli parli; ma una traduzione, che non si rivolge ad iniziati nei misteri ṣūfici, deve distinguere la lucidità ordinaria da quella mistica, se non vuole indurre in errore o diventar incomprensibile. Pertanto i versi surriferiti, nei quali il poeta attesta la unificazione sua con Dio durante la unione mistica, andranno tradotti:

« Al mio vedere [l'Amata (= l'essenza divina)], se n'andò via « la mia esistenza, ed io mi staccai dall'esistenza del mio vedere « (= cessai anche di vedere) in istato di annientamento, non in « istato di lucidità di mente.

« Ma poi, grazie alla lucidità mistica succeduta alla mia eb- « brezza, abbracciai (= rimasi attaccato a), al cospetto di ciò che « mi è presente (= del mondo sensibile), quello che avevo veduto « all'istante dell'annientamento suo (= del mondo sensibile) [2];

---

[1] Tra i mistici più antichi si discuteva invece se fosse maggior perfezione lo stato di *sukr* o quello di *ṣaḥw* (lucidità mistica); v. al-Huǵwīrī, *Kašf al-maḥǧūb*, trad. Nicholson (1911), p. 185-187. — Maometto, che per i Ṣūfī è il primo maestro delle loro dottrine esoteriche, fu appunto perfetto perché جمع بين الجمع والتفرقة « unì lo stato d'unione e quello di separazione », ossia mantenne costantemente l'unione spirituale con Dio ed al tempo stesso ebbe sempre cura degl'interessi terreni degli uomini (al-Kāšānī, al vs. 299 D = 298 K).

[2] Il pronome di بمشهده « al suo cospetto » si riferisce a شاهدى « ciò che è presente a me », ossia il mondo sensibile, di cui il mi-

Digitized by Google

« e [così], nella lucidità mistica seguita all'annientamento, io « non fui se non Ella stessa, e fu della mia essenza [medesima] « che l'essenza mia si adornò quand'Ella si manifestò ».

Vs. 232-233 D = 231-232 K:

يفرّقني لبّي التنزّحا بمحضري

ويجمعني سُكْبي اصطلاحًا بغيبتي

إخال حضيضي الصحوَ والسكرَ مَعْرَجي

اليها ومحوي منتهى قاب سدرتي

Trad. D. M.: « La mia mente giudica che sono separato per « necessità quando vede la mia attuale esistenza, e l'essere io rubato « radicalmente a me stesso mi unisce a causa del mio assentarmi.

« Io credo che lo stato più basso, a cui posso scendere, è il « non trovarmi nello stato dell'ebbrezza; che l'ebbrezza è la scala « che mi fa salire a Lei; e che il mio annientamento mi fa vicino « alla "sidrah" come è vicino il centro dell'arco ad una estremità « dello stesso arco ».

Il secondo vs. è incomprensibile se non si tiene presente che il *ṣaḥw* in esso menzionato non è la lucidità mistica, ma quella dell'uomo ordinario, che non è mistico e nemmeno ebbro in senso materiale. — Nell'ultima parte della sua traduzione il D. M. ha fatto violenza al testo, tratto in inganno dall'aver preso il vocabolo *qāb* del testo nel senso di « distanza fra il punto di mezzo dell'arco (ove esso si impugna) ed una delle sue estremità », mentre qui *qāb* è nel suo senso più generale di « distanza ». Nocque inoltre al D. M. il non essersi avveduto dell'allusione al famoso passo coranico (*Cor.* 53, 9), ove è detto che l'essere sovrannaturale comunicante una rivelazione di Dio a Maometto فكان قابَ قوسين او ادنى « era alla distanza di due archi [da Maom.] o più vicino [ancora] ». Da questo versetto (al quale allude anche il nipote d'Ibn al-Fāriḍ al principio della sua prefa-

stico perde la coscienza nell'estasi. Cfr. il محضري del vs. 232 D esaminato qui avanti, p. 73.

Digitized by Google

zione) alcuni mistici, che hanno voluto spezzettare in vari gradi o « stazioni » (*maqām*) l'unione con Dio, hanno tratto le due stazioni supreme del *maqām qāb al-qawsayn* « stazione della distanza dei due archi » e del *maqām aw adnà* « stazione dell'o più vicino ancora » [1]; quest'ultima (menzionata al vs. 751 D = 750 K) consisterebbe nell'annullamento completo d'ogni traccia di dualità fra il mistico e Dio. — Nella frase منتهى قاب سدرتي il poeta allude alla *sidrat al-muntahà* « l'albero di giuggiolo del punto estremo », di cui è menzione misteriosa nel *Corano* 53. 14-16, come imperfettamente riconobbe il D. M. nella nota 58 di p. 238; ma bisogna tener conto che anche da questa espressione coranica i mistici trassero il *maqām sidrat al-muntahà*, ossia la più elevata stazione che il Ṣūfī può raggiungere nello stato di ebbrezza. Ad ogni modo *sidrah*, nel senso di limite estremo a cui l'animo commosso può elevarsi, ricorre anche al vs. 729 D = 728 K:

وغنّتْ مـــن الاشعار مـــا رقّ فارتقَتْ

لسدرتـــهـــا الاســـرارُ في كل شَـــدْوة

« e se [una cantatrice] canta soavi poesie, sì che ad ogni canto « l'intimo degli animi si solleva sino alla sua massima altezza ».

Ciò premesso, è agevole vedere che la traduzione va modificata così:

« La mia mente, essendo legata a ciò che mi è presente (= al « mondo sensibile), mi tiene staccato [da Lei]; invece il mio ratto « mistico [2], divellendomi [dal mio esistere] nella mia assenza [dai « sensi], mi unisce [a Lei].

---

[1] Non avendo posto mente al testo coranico, M. Horten (*Die spekulative u. positive Theologie des Islam*, Leipzig 1912, p. 281 e 344) ha voluto correggere او ادنى in اواراني e vedervi una corruzione grafica del termine indiano *nirvāṇa*.

[2] *Iṣṭilām* è il termine tecnico che corrisponde al « ratto » dei mistici cristiani, ossia designa l'estasi s u b i t a n e a e v i o l e n t a, per cui il mistico si sente strappato a forza dalle cose sensibili ed elevato alla visione delle cose divine. Cfr. Abū Naṣr as-Sarrāǧ, *Luma'*, ed. Nicholson, p. 372-373.

Digitized by Google

« Io stimo che il mio intimo stato sia quello della lucidità « [ordinaria], che l'ebbrezza sia la mia scala per salire a Lei, e « che l'annientamento [della coscienza nell'inebbriamento] sia la « distanza estrema a cui io posso arrivare ».

Vs. 296-299 D = 295-298 K:

فطبْ بالهوى نفسًا فقد سُدْتَ انفُسَ الـ
ـعبـاد عـن العُبّـاد في كل امّـة

وفُـزْ بالعلى وافخَـرْ عـلى ناسـك عـلا
بظـاهـر اعمـال وانـفـس تزكّـتِ

وجُـزْ مثْقَلاً لـو خـفّ طـفّ عوكّـلاً
بمنـقـول احكـام ومعقـول حكمـة

وحُـزْ بالـولا ميـراث ارفـعِ عـارفٍ
غـدا هـمّـهُ ايـثـارَ تاثيـر هـمّـة

Trad. D. M.: « Onde passiti dell'amore, e così tu sarai supe- « riore agli adoratori di Dio in ogni nazione.

« Sforzati di guadagnar l'altezza, e diverrai più glorioso di un « eremita che si sia innalzato per opere manifeste e per l'anima « purificata.

« Va oltre di chi è sopraccaricato dal peso della legge: se « questi ne fosse alleggerito, si metterebbe in grado di poterglisi « affidare i giudizi tramandati e la sapienza razionale.

« Acquista nell'amore l'eredità dei più grandi sapienti, i quali « ebber pensiero di preferire la loro efficace energia ».

Qui sono incorse alcune inesattezze, dovute in parte al non aver badato sufficientemente ai tempi e modi verbali dell'originale. Il poeta si rivolge ad un « giovane innamorato »[1], ossia, secondo il linguaggio mistico, al principiante nel cam-

[1] فتى الحب al vs. 294 D = 293 K (ove il D. M. troppo letteralmente traduce « O giovane dell'amore »), secondo la lezione di D; invece K ed H hanno فنى الحب « si è dileguato l'amore ». Vi corrisponde l'espressione فتى حب del vs. 261 D = 260 K.

Digitized by Google

mino del ṣūfismo, e l'incoraggia a proseguire nell'iniziato cammino dell'amore verso la divinità; amore che conduce allo scopo, mentre falliscono a questo le sole scienze teologiche sì tradizionali che di dogmatica speculativa. L'ultimo verso allude al concetto dei Ṣūfī che la dottrina loro derivi dagli insegnamenti esoterici di Maometto, del quale pertanto solo i mistici, non i tradizionisti ed i teologi speculativi, sono parenti (cfr. anche vs. 627 D = 626 K, 751 D = 752 K). Maometto inoltre (come ho accennato a p. 37 e nella nota 1 di p. 72) ha, sopra gli altri mistici, il merito singolare d'aver unito al misticismo profondo l'attuazione d'un piano di attività concreta a favore degli interessi morali e materiali della comunità musulmana. — Si traduca:

« Tu dunque rallegrati del [tuo] amore, perchè, [a motivo di « lui], ormai sei divenuto superiore agli stessi devoti d'ogni nazione;

« conquista le altezze; gloriati più d'un asceta che si sia innal- « zato [soltanto] per opere esteriori [di pietà] e per un'anima puri- « ficatasi;

« va oltre colui ch'è sovraccarico, al quale sono affidati i pre- « cetti della tradizione e la sapienza razionale, e che, se fosse « alleggerito [di questo peso] si eleverebbe [a Dio];

« per diritto di parentela prendi possesso del retaggio del mi- « stico esoterico più eccelso (= Maometto), il cui obbiettivo fu di « preferire [ad ogni altra cosa] il fare che avesse effetto un suo « [determinato] proposito [di attività pratica] ».

Vs. 300 D = 299 K:

وتِهْ ساحبًا بالسُّحْب اذيالَ عاشق

بوصل عـلى اعـلى المجرّة جُرّتِ

Trad. D. M.: « Mediante l'unione trascina altero nelle nuvole « la veste d'innamorato sino al punto più alto della via lattea ».

In questo verso, che continua gl'incoraggiamenti al mistico principiante, il poeta fa uso della metafora così frequente presso gli Arabi, per la quale « trascinare i lembi della veste » significa pavoneggiarsi, gloriarsi, mostrarsi fiero ecc. [1]. Quindi bisogna tradurre:

[1] P. es. il quintultimo vs. della qaṣ. d'Ibn al-Fāriḍ in *-ay*; *Aġ.* II,

Digitized by Google

« Mostrati pieno d'orgoglio, trascinando nelle nuvole i lembi « della veste [quasi fossero quelli della veste] d'un innamorato, « che, in seguito all'unione [da lui ottenuta con l'amata], vengano « [da lui] trascinati fin sul più alto della Via Lattea ».

V. 312 D = 311 K:

وسمعي كليميٌّ وقلبي منبّأ بأحمدِ رؤيا مقلةٍ احديّة

Trad. D. M.: « A me parla il mio udito, ed al mio cuore è « partecipante la più lodevole visione solo possibile per un occhio « pari a quello di Maometto ».

Il D. M., per una facile svista, ha letto كليمي in luogo di كليميّ, aggettivo relativo derivato dall'epiteto di *Kalīm Allāh* « colui a cui Dio ha parlato », che i Musulmani sogliono dare a Mosè perchè questi fu il solo uomo a cui Dio rivolgesse la parola direttamente, senza l'intermediario d'un angelo (cfr. *Corano*, 4.162, ed anche il vs. 734 D = 733 K). Il poeta, data la perfetta unione del suo spirito con l'essenza divina, può dunque affermare che il suo orecchio ascolta la parola di Dio direttamente durante lo stato di unione, ossia che il suo orecchio è allora come quello del *Kalīm Allāh*. Siccome poi (come dissi qui sopra, p. 76) Maometto (*Muḥammad* od *Aḥmad*) è considerato il padre del misticismo esoterico, il modello di chi sa giungere alla contemplazione della essenza divina, così l'aggettivo derivato *aḥmadī* (come il suo sinonimo *muḥammadī*) è adoperato nel senso di « esoterico » (nel campo mistico musulmano), come risulta anche dal vs. 618 D = 617 K. Nei *Prolegomeni* d'Ibn Ḫaldūn (ed. Quatr. III, 69), in un passo derivato da Muḥ. (o Sa'īd) b. Aḥmad al-Farġānī († 700 eg.), commentatore

---

87 18; II, 87 3 d. b.; VII, 173 5 d. b. (= VII, 186 8 d. b. = al-Aḫṭal, *Dīw.* 371); XI, 59 2; Zuhayr, *Dīw.* ed. Ahlw. I, 33 (= ed. Landb. p. 159 4); al-Aḫṭal, *Dīw.* 154; *Ḥam.* ed. Freyt. 504 v. (= Būl. III, 84 v. 2); al-Mubarrad, *Kāmil* ed. Wright 27 (vari esempi); al-Ǧāḥiẓ, *Bayān*[3], II, 149 23 (= al-Mubarrad, *Kāmil*, 72 3); Ibn al-Mu'tazz, *Dīw.* II, 25 5 d. b. — Il lasciar trascinare il lembo del mantello può esser anche segno di collera; cfr. p. es. *Aġ.* VIII, 193 5 d. b.; XI, 59 18; XIX, 39 8.

Digitized by Google

del poema d'Ibn al-Fāriḍ, i Ṣūfī esoterici sono designati col nome di اهل الملة المحمدية, che il De Slane (III, 99) traduce con « peuple mohammédien » appunto perché non lo si confondesse con « mahométan ». Il poeta dunque, per affermare d'esser giunto alla contemplazione o conoscenza intuitiva della divinità, dice:

« L'udito mio è come quello del Kalīm Allāh, ed al mio cuore « è data notizia della più gloriosa visione cui occhio muḥammadico « (= di Ṣūfī esoterico) possa avere ».

Vs. 326-327 D = 325-326 K:

ومن انا ايّاها الى حيث لا الى عرجتُ وعطّرتُ الوجود برجعتي

وعن انا اياي لباطن حكمةٍ وظاهر احكام أُقيمتُ لدعوتي

Trad. D. M.: « Essendo io lo stesso che Lei, mi sono sollevato « a tanta altezza da dovermi escludere ogni idea che ci dà la pre- « posizione " verso "; ed ho profumato l'esistenza col mio ritorno.

« Mosso dalla sapienza interiore e da chiari concetti son sorto « a difendere la mia causa, escludendo l'idea dell' " Io Io " ».

Nella nota 81 di p. 244 il D. M. dice d'essersi attenuto, nel secondo verso, alla lezione اقمت di N e H, contro اقيمت di D e K, ch'egli ritiene « errore ». In questo non condivido il giudizio del D. M.: entrambe le varianti possono giustificarsi; ma la più probabile mi pare quella che il D. M. respinge. — Come nota il commento d'al-Kāšānī, il poeta descrive i tre gradi (*marātib*) dell'unificazione con Dio (*ittiḥād*), gradi ch'egli ha percorsi; il primo, secondo la solita divisione tipica dei mistici, è quello dell'annientamento in Dio (*al-fanā' bi 'l-Ḥaqq. al-maḥw. al-ǧam'*), in cui il mistico può affermare « io sono Lui »; il secondo è quello in cui scompare la distinzione tra l'essenza umana e quella divina, sì che il mistico ormai può affermare « Io sono Io » (grado dell'*al-baqā' fī 'l-Ḥaqq* o *ǧam' al-ǧam'*); ed infine il ritorno alla lucidità mistica di mente (*al-farq aṯ-ṯānī*, *aṣ-ṣaḥw aṯ-ṯānī*, ecc.), di cui ho parlato sopra, p. 72. — Nel primo vs. *wuǧūd* non ha il significato più comune di « esistenza », ma quello, frequente presso i mistici e, p. es.,

Digitized by Google

nel capitolo sul ṣûfismo dei Prolegomeni d'Ibn Ḫaldûn, di « tutto ciò che esiste », il « mondo ». — Infine nel secondo vs. si contiene una allusione all'idea molto frequente presso i musulmani che ogni *ḥukm šarʿi* « precetto della legge religiosa islamica » contenga una *ḥikmah bāṭinah* « sapienza interiore », « motivo saggio esoterico ». — Per il significato di دعوة cfr. il vs. 617 D, che è riferito più avanti. — Pertanto occorre tradurre:

« Dal [grado di] " Io sono Lei " salii fin là dove non c'è più « [da salire] a; e con il mio ritorno [allo stato di lucidità mistica] « riempii di aromi il mondo;

« [tornai infatti] dal [grado di] " Io son Io " [a quello di luci- « dità mistica] a motivo d'una sapienza interiore e di precetti « esteriori che furono stabiliti [da Dio] per la mia propaganda [di « misticismo] ».

Vs. 375-378 D = 374-377 K:

فقد جمعتُ أَحشائيَ كلَّ صبابـة

بهـا وجوًى يُنْبيك عن كل صبوة

ولِمْ لا اباهي كل من يدّعي الهوى

بهـا واناهي في افتخاري بحُظـوة

وقد نلتُ منها فوق ما كنتُ راجيًا

وما لم اكن امّلتُ من قرب قربتي

وارغَمَ انفَ البين لطفُ اشتمالها

عليّ بمـا يُربي عـلى كل منية

Trad. D. M.: « Il mio cuore raccoglie ogni ardente affetto per « lei ed ogni passione che ti annunzia tutta la mia fanciullezza.

« Perchè io non mi glorio di lei più di coloro che pretendono « di aver ottenuto l'amore di lei? E perché non esagero nel glo- « riarmene avuto riguardo all'onore altissimo che io ne ho?

« Ho ottenuto da lei molto più di quello che io speravo e di « quello che avrei potuto sperare dall'avvicinamento delle mie « buone opere.

Digitized by Google

« L'affabilità ch'ella ha mostrato col contenermi nella sua « unione prese il naso della separazione e lo fregò nella polvere, « mediante ciò che supera tutti i miei desiderii ».

Qui sono incorse alcune sviste, di cui indicherò le principali; le altre (compreso l'arbitrario cangiamento del tempo verbale nel primo vs.) appariranno dalla versione corretta. — Nel primo vs. صبوة non è nel senso di « fanciullezza » o di « prima giovinezza », bensì in quello così frequente nella poesia araba, di « ardore giovanile », « slancio amoroso giovanile » ecc., come accade anche nel vs. 352 D = 351 K (ove D. M. ha tradotto: « innamoramento »). — Nel secondo vs. il بها dipende da اباهي, non da الهوى (cosa che sarebbe impossibile grammaticalmente); e ad ogni modo, الهوى non va inteso come provato da Lei. — Nel terzo vs. il primo و è un *wāw al-ḥāl*, che collega intimamente questo verso ai precedenti; il من ha valore partitivo, dipendente da ما. Il D. M. segue la lezione قربتي di D ed H, mentre sarebbe forse preferibile قربة di K ed N; ad ogni modo il vocabolo ha qui il senso di « vicinanza », non quello di « buone opere ». — Nel quarto vs. il D. M. traduce troppo letteralmente l'idiotismo arabo, così comune nella forma على رغم انفه « a suo malgrado », « a suo marcio dispetto »; infine اشتمل على va preso nel senso indicato nel *Supplém.* del Dozy, I, 788, *b*. — Si tradurrà dunque:

« Il mio cuore ormai ha raccolto ogni ardente affetto verso di « Lei, ed una passione che ti annunzia tutto il mio amoroso ardore « giovanile.

« E perché non gareggerei in orgoglio, a causa Sua, con coloro « i quali presumono di amare, [o] perché non oltrepasserei ogni « limite nel gloriarmi d'una felicità [che ho avuta],

« una volta che da Lei ho ottenuto più di quanto mi atten- « dessi, ed [ho conseguito] quell'intimo avvicinamento [a Lei] che « non avevo sperato?

« Il Suo grazioso elargirmi quel che supera ogni desiderio ha « umiliato a terra, suo malgrado, la separazione ».

Vs. 390-392 D = 389-391 K:

احبّنيَ اللاحـي وغـار ظلامنـي
وهام بهـا الواشي فجـار برِقبتي

Digitized by Google

فشكري لهذا حاصل حيث بِرُّها

لـذا واصل والـكل آثـار نعمتي

وغيري على الاغيار يُثْني وللسِوى

سـواي يثنّي منه عِطْفـًا لعَطْفة

Trad. D. M.: « Il calunniatore mi ha amato, mi ha invidiato « e mi ha biasimato; ed il detrattore ha amato lei perdutamente « ed è stato ingiusto nell'osservare.

« Ringrazio quindi i miei avversari, perché la bontà di lei è « giunta a loro; ed il tutto son tracce delle mie grazie.

« Altri, non io, loda persone diverse da lei; ed ella che agli « occhi di lui appare diversa da me, volta lungi da lui il fianco « e mostra benevolenza a me ».

Il D. M. ha seguito lezioni men buone in confronto di quelle di N. K. II (cfr. qui sopra p. 57-58); cioè ha letto برقبة nel primo verso e لعطفتي nel terzo. La traduzione ad ogni modo va emendata così: [1]

« Il biasimatore mi ama, è pieno di zelo [per me], e quindi (ف) « mi biasima; il detrattore ama Lei perdutamente, e quindi è in- « giusto nel sorvegliarmi.

« Opportuno è dunque che io [La] ringrazi per questo, giacché a « tanto è giunta la benevolenza di Lei [verso di me] [2]; tutto ciò « è segno della grazia a me toccata.

« Altri che me loderà altri [che sé stesso]; altri che me vol- « gerà via da sé verso altri, per inclinazione [che senta verso di « loro] » [3].

---

[1] Si tratta qui delle due solite figure della poesia erotica araba: l'amico pieno di zelo che biasima l'innamorato, del quale teme la rovina (cfr. qui sopra p. 66, n. 1); e il geloso dell'amata, il quale cerca di mettere in cattiva luce presso di lei il rivale.

[2] Cioè è giunta a tanto da cagionare le gelosie ecc. degli altri.

[3] A motivo del suo unificarsi (*ittiḥād*) con l'Amata, come risulta chiaro dal verso seguente, il poeta lodando e amando Lei non fa che lodare ed amare sé medesimo.

Digitized by Google

Vs. 484-485 D = 483-184 K:

وما فاقدٌ في الصحو في المحو واجدٌ

لتلوينهِ اهلًا لتمكين زُلْفة

تساوى النشاوى والصُحاة لنعتهم

برسم حضور او بوسم حظيرة

Trad. D. M.: « Chi perde nel risveglio trova nell'annientamento « ciò che ha perduto; e col suo nuovo configurarsi divien merite- « vole di riaffermare la sua dignità.

« Son divenuti uguali gli ebbri ed i risvegliati, perché sono « gli uni e gli altri contrassegnati coll'impronta di coloro che sono « presenti o colla marca di coloro che si trovano entro steccato ».

Per intendere questi due versi è indispensabile ricordare quanto ha già detto sopra, pag. 69 e 72. Il poeta biasima il *talwīn* [1], ossia il passaggio alternato dallo stato di ebbrezza mistica a quello di lucidità ordinaria (non mistica) di mente, cosa che, come dissi, Ibn al-Fāriḍ reputa caratteristica dei principianti nella via mistica, o di coloro che sono incapaci di progredire in essa [2]. — Nel secondo verso bisogna notare che *ḥuḍūr* « presenza » ha presso i mistici due significati (come vedemmo averli il *ṣaḥw*, il *farq* ecc.): *a*) la presenza dell'animo del mistico presso Dio, dopo essersi « assentato » cioè staccato da ogni pensiero terreno; *b*) la presenza alle cose mondane ed alla coscienza ordinaria di sé, dopo essere stato « assente » dai pensieri terreni ed

[1] Il vocabolo ricorre anche al vs. 656 D = 655 K; è adoperato nel linguaggio mistico in senso intransitivo (come se fosse تلوّن), mancante nei dizionari e nel *Supplém.* del Dozy. — Il contrario del *talwīn* è il *tamkīn*.

[2] Questa è pure l'opinione corrente. Di diverso parere è invece Ibn ʿArabī, *Iṣṭilāḥāt* (ed. Flügel in append. ad al-Ǧurǧānī), 291: التلوين تنقل العبد في احواله وهو عند الاكثرين مقام ناقص وعندنا هو اكمل المقامات وحال العبد فيه حال قوله تعالى (*Cor.* 55, 29) كل يوم هو في شان.

Digitized by Google

assorbito in quelli divini. Il poeta qui intende il secondo significato; e dice che lo sveglio o lucido di mente ordinario (dopo l'inebbriamento mistico) equivale a chi conosce solo l'ebbrezza mistica non susseguita dalla lucidità mistica, perché l'uno e l'altro non sono se non Ṣufi imperfetti. Il D. M. invece, come risulta dalla sua prefazione (p. 59), ha creduto che il poeta con « ebbri » intendesse i mistici, e con « risvegliati, disebbriati » i filosofi. — Per comprendere poi l'ultima parte del secondo vs., bisogna tener presente l'idea che il Ṣufi perfetto è superiore ai vari gradi intermedii della via mistica, sicché, come dice Ibn al-Fāriḍ nei vs. 323-327 D = 322-326 K, non può più essere convenientemente designato con titoli onorifici (*ʿunwān*) o con epiteti (*alqāb*) determinati, quali sarebbero *murīd* ed *ʿārif*. Analogo concetto è già in al-Hujwīrī († 465-469 eg.), *Kašf al-maḥǧūb* vers. Nicholson (1911), p. 243: il mistico perfetto, « who have become free from the pains of mortifi- « cation and have escaped from the prison of " stations " « and the vicissitudes of " states " », e che si è spogliato dei suoi propri attributi individuali, « is neither near nor « far, neither stranger nor intimate, neither sober nor into- « xicated, neither separated nor united; he has no name, « or sign, or brand, or mark » (cfr. anche al-Hujwīrī, p. 58-59 e 373 in alto). A quest'ordine di idee mi sembra collegarsi anche il detto di Abū Yazīd al-Bisṭāmī († 261 o 264 eg.): للخلق احوال ولا حال لعارف لانه محيت رسومه وفنيت هويته لهوية غيره وغيبت آثاره لآثار غيره. — Tradurremo dunque:

« Chi ora perde [la nozione dell'essenza divina] nella lucidità « ordinaria di mente, ed ora trova [tale nozione] nell'annienta- « mento, a motivo di tale suo cambiare non è atto a consolidare « una vicinanza [a Dio]:

« Gli ebbri mistici e coloro che tornano all'ordinaria lucidità « di mente si equivalgono, una volta che possono essere indicati « col segno di presenza [alle cose terrene soltanto] o col marchio « d'un [determinato] steccato » [1].

[1] Ossia d'una parte soltanto dell'unione mistica (جمع). L'immagine è tolta dall'uso di segnare con identico marchio sulla pelle i

Digitized by Google

Vs. 557-562 D = 556-561 K. — La loro traduzione non è riuscita bene, sovra tutto perché il D. M. non si è avveduto che il poeta in essi si riferisce al famoso ḥadīṯ, nel quale Maometto stabilisce la definizione e la gradazione ascendente dei tre vocaboli *islām* « professione [esteriore] d'islamismo », *īmān* « fede » ed *iḥsān* « devozione sincera a Dio » [1]. Il poeta passa in rassegna i beni che, dalle virtù dei « nomi di Dio », vengono al corpo (*ḥibs*, come al vs. 712 D, letter.: « veste [dell'anima] »), al senso (*ḥiss*) ed all'anima (*nafs*); la quale triade (accennata anche nel vs. 712 D = 711 K) corrisponde, secondo Ibn al-Fāriḍ, ai tre stadii (*maqām*) di *islām*, *īmān* ed *iḥsān* [2]. — Mi limito, per brevità, agli ultimi due versi:

وللنفس منها بالتخلّق في مقا م الاحسان عن أنبائه النبويّة

لطائفُ اخبار وظائف مِنْحــة صحائف احبار خلائف حسبة

Trad. D. M.: « L'anima ha la facoltà di tener presenti notizie « sottili, uffici lucrosi, libri di pontefici, ricompensa che segue alle « buone opere; le quali cose sono basate sull'espressione " il far « del bene ", il che fa parte di una tradizione attribuita a Mao- « metto ».

---

cammelli che appartengono a un determinato steccato o recinto di allevamento, o, in altre parole, ad un dato proprietario.

[1] Questo ḥadīṯ è il secondo degli *al-Arba'īn* d'an-Nawawī, il quale riproduce fedelmente il testo del *Ṣaḥīḥ* di Muslim, seguito anche, salvo insignificanti varianti, da aš-Šahrastānī, *Kit. al-Milal* ed. Cureton, p. 37_{1-19}. Un'altra redazione è in al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, īmān nr. 37 (ed. Krehl I, 21; vers. Houdas I, 27-28). — L'applicazione dell'*iḥsān* di questo ḥadīṯ alla superiorità dei mistici sui non mistici sembra mancare in al-Qušayrī († 465) ed in al-Huǵwīrī († 465-469); ma ricorre presso aš-Šahrastānī, *loc. cit.*, che tuttavia non è classificato tra gli scrittori ṣūfī: ثم اذا جمـع [الانسان] بين الاسلام والتصديق وقرن المجاهدة بالمشاهدة وصار غيبه شهادة فهو الكمال فكان الاسلام مبدأ والايمان وسطا والاحسان كمالا. Cfr. anche Abū Naṣr as-Sarrāǵ († 378), *K. al-luma'* ed. Nicholson, p. 6 per l'*iḥsān*.

[2] Secondo Abū Ḥafṣ 'Umar b. Muḥ. as-Suhrawardī († 632 eg.), *'Awārif al-ma'ārif*, Cairo 1302[-1303] (in margine dell'*Iḥyā'*), I,

Digitized by Google

Si traduca invece:

« Da esse (= dalle virtù dei nomi di Dio) vengono all'anima, « — allorché questa si modella sulle qualità [divine][1] nella sta- « zione dell'*iḥsān*, secondo i detti del Profeta in proposito, —

« sottili notizie, quote di grazie [celesti], sapienze di dottori, « guiderdoni di [buona] condotta ».

Vs. 562-563 D (= 561-562 K):

وللجمع من مَبْدَا كأنّك وانتهى ... فإنْ لم تكن عن آيهِ النظريّة

غيوثُ انفعالات بعوثُ تنزّهٍ ... حدوثُ اتصالات ليوثُ كتيبة

Trad. D. M.: « Nell'unione si trovano abbondanti impressioni « a guisa di pioggia che vivifica la terra, eserciti che respingono « energicamente il nemico, apparizione di unioni e schiere forti « come leoni; e quest'unione è espressa nella tradizione attribuita « a Maometto, che comincia con "come se tu" e finisce con "e « se non": tradizione che si riferisce alla contemplazione di Dio ».

Al primo vs. il D. M. non indica varianti; tuttavia è da

240-241 (bāb 29°), gli *'ubbād* o devoti camminano con la luce dell'Islām, i *zuhhād* od asceti con quella dell'īmān, i Ṣūfī con quella dell'*iḥsān*. Quest'ultimo è il *manzil al-muḥaqqiq*, secondo Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, Cairo 1321, 82 (Isḥāq).

[1] Cfr. una delle definizioni note del ṣūfismo: التصوف هو التخلق بالاخلاق الالهية. Essa non compare ancora fra quelle anteriori al 440 eg. raccolte da R. A. Nicholson, *A historical inquiry concerning the origin and development of Sufiism*, JRAS. 1906; ma il precetto تخلقوا باخلاق الله è già inculcato da Abū 'l-Ḥusayn an-Nūrī † 295 *ibid.* 335). Su questo concetto cfr. anche Goldziher, *Vorles.* p. 31 (con l'aggiunta a p. 323), ed il titolo del 4° faṣl del I fann in al-Ġazālī, *al-Maqṣad al-asnā*, Cairo 1322, 23: في بيان ان كمال العبد وسعادته في التخلق باخلاق الله تعالى والتحلي بمعاني صفاته واسمائه بقدر ما يتصور في حقه. Così al-Ġazālī, *Iḥyā'*, Cairo 1302-[03], IV, 275 (rub' IV, k. al-maḥabbah, bayān anna al-mustaḥiqq li 'l-maḥabbah ...): فالذي يذكر هو قرب العبد من ربه عز وجل في الصفات التي امر فيها بالاقتداء والتخلق باخلاق الربوبية حتى قيل تخلقوا باخلاق الله وذلك في اكتساب محامد الصفات.

Digitized by Google

notare che le edizioni beirutine portano di solito erroneamente *wa-ntahà* وانتهى in luogo di *wa-ntihā* وانتهاء (per وانتهاء), ed *āyati* آية (p. es. ed. 1887) od *ayyati* ايّة (p. es. ed. 1328 eg.) in luogo di *āyihi* آيه. L'editio princeps di Aleppo del 1257 eg., che è il capostipite delle edd. beirutine (cfr. qui sopra, p. 8-9) ha invece le buone lezioni, conformi a K ed H.

Questi due versi sono la continuazione dei due esaminati or ora, i quali esponevano i benefizi che dalle virtù dei nomi divini vengono all'anima nello stadio suindicato dell'*iḥsān*. Il primo vs. allude alla parte finale del ḥadīṯ accennato sopra, ossia alla definizione di *iḥsān*: الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك « l'*iḥsān* [sta « in ciò] che tu adori (opp. serva) Iddio *come se tu* lo « vedessi, *ché se tu non* lo vedi, egli ti vede ». Il poeta intende significare il perfezionamento che viene alla triade menzionata nei versi precedenti, ossia corpo, senso ed anima, allorché l'uomo è giunto allo stadio dell'*iḥsān*; quindi الجمع qui non è nel senso di « unione » mistica, come il D. M. ha inteso, ma in quello di « totalità » della triade suddetta (الكل, come dice al-Kāšānī). L'espressione عن آيه النظريـة « secondo le indicazioni teoriche di esso [ḥadīṯ] » fa esatto contrapposto al « secondo le sue indicazioni pratiche » del vs. 559 D = 558 K; traducendo « tradizione che si riferisce alla contemplazione di Dio », il D. M. ha confuso certe considerazioni d'al-Kāšānī con le parole del poeta. — Nel 2° vs. بعوث non è nel senso di « eserciti », ma di « incitamenti, spinte a »; questo primo errore ha trascinato seco l'altro di tradurre تنزّه (« diletto, svago », cfr. vs. 730 D = 729 K) con « che respingono energicamente il nemico ». — Pertanto converrà tradurre:

« Dalla [frase] iniziale " come se tu " [con quel che segue] e « dalla [frase] finale " e se non " [con quel che segue], secondo le « indicazioni teoriche di esso [ḥadīṯ] [vengono] a tutti [tre]

« impressioni benefiche, incitamenti dilettosi, sorgere di con- « giunzioni [mistiche], e prodi combattenti [nel campo spirituale] ».

Digitized by Google

Vs. 617-618 D = 616-617 K:

فعالمنا منهم نبيّ ومن دعـا الى الحقّ منّا قـام بالرّسلية

وعارفنا في وقتنا الاحديّ مـن اُلي العزم منهم آخذٌ بالعزيمة

Trad. D. M.: « Il nostro sapiente è come uno di quei profeti, « e chi di noi chiama a Dio adempie l'ufficio di apostolo.

« Chi è in questo tempo fra noi mistico maomettano appar- « tiene al numero di coloro che sono dotati di fermo carattere e « prende da quei profeti tale fermezza ».

Il poeta, in base al ḥadīt علماء امتى كانبياء بني اسرائيل, paragona i dottori di scienze tradizionali e teologiche ai profeti i quali insegnarono nelle età preislamiche verità e precetti esteriori di religione allo scopo di conservare questa ultima fra il popolo loro; paragona invece il mistico esoterico (*aḥmadī*, cfr. qui sopra, p. 77-78) ai profeti-apostoli, i quali furono mandati da Dio per convertire la loro nazione al culto del vero Dio. E, per meglio far sentire la differenza, in luogo di *Allāh*, che andrebbe benissimo col metro del verso, usa *al-Ḥaqq* « il Vero », epiteto col quale i Ṣūfī affettano di chiamar Dio, quasi per distinguere il loro concetto superiore della divinità dal concetto che ne hanno il volgo oppure i teologi. — Nel secondo verso l'espressione *ulī 'l-ʿazmi* « dotati di saldo proposito » è desunta dal *Cor.* 46, 34, dove appunto è riferita ai veri apostoli; ed in fine il poeta allude alla differenza corrente nei libri di teoria del diritto fra *ʿazīmah* « esigenza rigorosa » ossia precetti assoluti della legge islamica non subordinati mai alle circostanze, e *ruḫṣah* « concessione » ossia quelle disposizioni della legge islamica che, intervenendo gravi motivi esteriori, consentono al fedele di non adempiere al precetto rigoroso normale [1]. La buona norma del Ṣūfī è di attenersi alla regola severa suddetta e di non approfittare della *ruḫṣah*; cfr. p. es. R. Hartmann, *Kuschairi*, 103, 183; al-Huǵwīrī,

[1] Oltre a qualsiasi libro di uṣūl al-fiqh, cfr. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, Leipzig 1884, 68-69; *Enc. de l'Isl.* I, 550 *b*.

Digitized by Google

trad. Nicholson, 116. Il منهم dipende da الي العزم e non da آخذ, come suppose il D. M. — Dunque la traduzione è:

« Chi di noi è dottore della legge è [come] un profeta di loro;
« ma chi di noi chiama al Vero [con l'insegnamento mistico] adem-
« pie all'ufficio di apostolo [inviato da Dio];

« al tempo nostro chi di noi è mistico esoterico è [come] quelli
« di loro che furon dotati di saldo proposito: egli si attiene alle
« norme rigorose ».

Vs. 633-634 D = 632-633 K:

وفي المهد حزبي الانبياء وفي عنـا
صري لَوْحيَ المحفوظُ والفتحُ سورتي
وقبل فِصالي دون تكليف ظاهري
ختمتُ بشرعي الموضحي كلّ شِرْعة

Trad. D. M.: « Quando io ero nella culla fu il mio partito [la
« " sûrah " intitolata:] i Profeti; ed al tempo dei miei elementi la
« mia " sûrah " fu quella intitolata la " fâtiḥah " ch'era scritta
« nella tavola custodita riguardante me.

« Prima del mio spoppamento, senza che la mia parte visibile
« ne avesse avuto incarico, sigillai colla mia legge coloro che ave-
« vano esposto tutte le leggi ».

Alla versione del D. M. nuoce in primo luogo il non aver riconosciuto che i vs. 629-638 D = 628-637 K sono posti in bocca a Maometto [1], considerato in base alla credenza, diffusa fra mistici e non mistici, ed indicata anche nel vs. 459-460 D = 458-459 K, che egli sia esistito (almeno potenzialmente nel mondo sovrasensibile, *ʿālam al-ġayb*) come profeta già prima di Adamo. Sono famosi i due ḥadīṯ: انا اول الانبياء خلقا وآخرهم e [2] كنتُ نبيا وآدم بين الطين والماء

[1] Cfr. al-Kāšānī ai vs. 629 D = 628 K e 635 D = 634 K, nonché nella prefazione, ed. 1310, I, 27 (V faṣl).

[2] Questo ḥadīṯ è ripudiato dai tradizionisti più rigorosi, ma ammesso anche da questi in forme attenuate esistenti già nella 2ª metà del I sec. eg., delle quali si occupa il Goldziher, *Neuplatonische*

Digitized by Google

بعثنا [1]. — Inoltre il poeta fa nel primo vs. giuochi di parole intraducibili fra *ḥizb* nel senso di « parte del Corano che alcuno si propone di recitare » e lo stesso nel senso di « compagnia, comitiva, compagni, partito »: fra *al-anbiyā'* nel senso di « profeti » e lo stesso come titolo della 21ª sūrah del Corano; fra *al-fatḥ* nel senso ṣūfico del « rivelarsi dell'essenza divina » e lo stesso come titolo della 48ª sūrah (il « fatiḥah » del D. M. è una svista che rovina il giuoco di parole); ed infine fra *al-lawḥ* « la tavoletta » di legno sulla quale scrive il bambino nella scuola elementare, tenendola in grembo [2], e *al-lawḥ al-maḥfūẓ* « la tavola custodita » presso Dio, nella quale sono scritti ab

---

und gnostische Elemente im Ḥadīṯ, ZA. XXII, 1908, 324-326. — In queste dottrine mi sembra di vedere un calco del modo con cui Gesù e la sua missione sono rappresentati p. es. nel Vangelo di S. Giovanni: « Le Fils cependant préexistait à son apparition dans le monde: « Jésus était avant Abraham (VIII, 58), il était glorifié auprès du Père « avant que le monde existât (XVII, 5); c'est du ciel qu'il vient et « au ciel qu'il retourne (VI, 62; cf. 33, 51); car le Père, qui est plus « grand que lui (XIV, 28), l'a envoyé dans le monde (III, 16) pour y « remplir une mission (V, 36; XIV, 31; XV, 10 etc.), pour y parler, « pour y juger, pour y agir aussi en son nom (VIII, 26; X, 32, 37) » (J. Tixeront, *Hist. des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, I², Paris 1915, p. 77-78).

[1] Sull'interpretazione di questi due ḥadīṯ è interessante al-Ġazālī, *al-Maḍnūn aṣ-ṣaġīr*, Cairo 1309, 10_{13-15}, 11_{7}-12_{22} (trad. in Asin, *Algazel*, I, Zaragoza 1901, 724-733), il quale, dopo un paragone coll'architetto che fa il piano dell'edifizio prima di iniziarne la costruzione, li spiega come alludenti al decreto di Dio (تقدير) e non all'atto di chiamare all'esistenza reale (ايجاد): sicché Maometto فقد كان نبيا قبل ادم عم بمعنى الوجود الاول التقديري دون الوجود الثاني الحسي العيني. — Naturalmente volgo e mistici non hanno accolto simile spiegazione razionalistica; quindi non mancano i libri che rappresentano Maometto come preesistente in cielo alla sua vita terrena e colà per 10.000 anni benedetto dall'arcangelo Gabriele, ecc.

[2] Cfr. p. es. *Rasā'il Iḫwān aṣ-Ṣafā'*, Bombay 1305-1306, IV, 219_{6} d. b. (ris. 7ª della IV sezione): او كلوح في يد صبي في المكتب; al-Ḥarīrī, *Maq.* 46ª (ḥalabiyyah, ed. de Sacy² 610_{1}): ثم احتجر اللوح وخطّ.

Digitized by Google

aeterno tutti gli avvenimenti grandi e piccoli del mondo. — Nel secondo vs. *taklīf* è naturalmente non « incarico », ma l'obbligo del musulmano pubere e sano di mente di osservare i precetti *esteriori* della legge islamica. — Quindi:

« Quand'ero nella culla furono mio *ḥizb* i profeti; al tempo « dei miei elementi (= prima di assumere forma corporea in terra, « come al vs. 459 D = 458 K) mia tavoletta [di scuola] fu la Tavola « custodita [dalla quale ebbi conoscenza di tutte le cose e di tutti « gli eventi] e la mia *sūrah* fu *al-fatḥ* (= la rivelazione dell'essenza « di Dio).

« Prima d'essere svezzato, prima che il mio [corpo] esteriore « fosse soggetto ai doveri esterni della religione positiva, sigillai « con la mia legge i [Profeti che mi precedettero in terra] esposi- « tori d'ogni legge religiosa ».

Vs. 646-648 D = 645-647 K:

ففي رَحَموت البسط كلّي رَغْبَةٌ بها انبسطت آمال كل البسيطة
وفي رَهَبوت القبض كلّي هَيْبة ففيما اجلتُ العينَ منّي أَجلّت
وفي الجمع بالوصفين كلّي قُرْبة فحيّ على قُرْبَى خِلالي الجميلة

Trad. D. M.: « Tutto il mio essere era un desiderio della mi- « sericordia dell'effusione; perciò si allargarono le speranze di « tutti gli elementi.

« Tutto il mio essere era timore reverenziale [che proveniva] « dal timore di prendere; ed in qualunque parte volsi l'occhio, « questo me la presentò magnifica.

« Nell'unione [che apparisce] dalle due suddette descrizioni « tutto il mio essere è una parentela: evviva la parentela della « mia bella natura! ».

Nelle note 171-173, a p. 256, il D. M. dice che nel primo vs. Ibn al-Fāriḍ « comincia a descrivere il sistema emanatistico »; che il secondo emistichio del secondo vs. dice così « perché vedeva da per tutto l'unica essenza im- « mutabile »; che il terzo vs. « allude agli stretti rapporti « che nel sistema emanatistico hanno fra loro tutte le diverse « categorie degli esseri ». — Ma traduzione e note fanno violenza al testo, che il D. M. ha veduto attraverso il pre- concetto che Ibn al-Fāriḍ segua le dottrine di Plotino sulle

Digitized by Google

emanazioni: preconcetto che ritengo erroneo, come ho ampiamente esposto sopra a p. 28-35.

Nel primo vs. ho stampato كل البسيطة secondo la lezione di K, alla quale il D. M. tacitamente si attiene; ma convien osservare che D (ed N?) ha اهل بسيطتي, lezione preferibile, ed H اهل بسيطة. Il senso è all'incirca sempre lo stesso; ad ogni modo بسيطة non è gli « elementi », bensì la « terra », come nel vs. 604 D = 603 K. — I due primi vs. sono una larga parafrasi del versetto coranico (2, 246): الله يقبض ويبسط « Dio stringe e l allarga », ossia a taluno rende stretta, difficile la vita, e ad altri la rende facile, agevole, prosperosa; da questo versetto coranico sono derivati i due epiteti *al-qābiḍ* ed *al-bāsiṭ*, rientranti nella lista dei 99 nomi di Dio. — Il femm. أجنتْ si riferisce al ما di فيما, come dice al-Kāšānī: لارادة التذنيث في ما. — Nell'ultimo emistichio è un invito a modellare le proprie qualità su quelle di Dio, consistendo in ciò la vera essenza del ṣūfismo, come ho detto sopra a p. 85. — Tradurremo dunque:

« Nello [stato di] larghezza misericordiosa tutto il mio io
« (= Dio è [oggetto di] brama per la quale si allargano le spe-
« ranze degli abitanti della mia terra (= del mondo);

« nello [stato di] temibile rigore tutto il mio io è [oggetto di]
« timore riverenziale, sì che ogni cosa a cui io volga via da me
« l'occhio mi magnifica.

« Nell'unione di [questi] due stati [opposti, di larghezza e di
« rigore] tutto il mio io è [fonte di] vicinanza [dell'uomo a me]:
« suvvia dunque, [venite] ad accostarvi alle mie belle qualità! ».

Vs. 677-712 D = 676-711 K: non sono stati rettamente intesi né da al-Kāšānī, né dal D. M.

Ibn al-Fāriḍ, nei vs. precedenti, si era proposto di far capire al lettore, mediante esempi, due cose: *a*) perché l'uomo, a causa del vincolo dei sensi, non s'avveda che la varietà immensa di quanto egli percepisce non ha se non un'esistenza affatto contingente, la quale proviene da un unico fattore, ch'è Dio, l'unico essere assoluto; *b*) come accada che l'anima, quando riesce in questa vita

Digitized by Google

a liberarsi dall'impaccio dei sensi, acquisti cognizioni mistiche straordinarie, le quali non sono frutto dell'altrui insegnamento, ma semplice ritorno delle nozioni ch'essa possedeva già durante la sua preesistenza nel mondo sovrasensibile, e che il legame col corpo le aveva fatto dimenticare. — Gli esempi ai quali il poeta ricorre per spiegare come questi due fatti avvengano sono varii. Considera, dice Ibn al-Fāriḍ, il protagonista delle *maqāmāt* d'al-Ḥarīrī; egli si trasforma in mille guise, si fa credere i personaggi più diversi; eppure è sempre lui (vs. 656-658 D). Nello specchio tu vedi riflesso te stesso (vs. 660-661 D); nell'eco è la tua voce, non quella d'altri (vs. 662-663 D); nei sogni che rivelano il passato ed il futuro non interviene alcun estraneo a darti siffatte notizie, ma queste vengono dalla tua stessa anima, che, non distratta dal corpo, si occupa allora del mondo sovrasensibile, nel quale ab antiquo aveva acquistato tutte quelle cognizioni per rivelazione fatta da Dio al progenitore dell'umanità بوحي الابوّة [1] (vs. 664-672 D). In modo analogo a quanto accade nel sonno, l'anima nello stato di veglia, liberatasi dal vincolo dei sensi e dal fardello della scienza, ritrova nell'unione mistica cognizioni che ella medesima comunica a sé stessa (vs. 673-676 D).

[1] Il vs. 670 D = 669 K dice: « ab antiquo in lei furono impresse « le scienze (علوم) e ne furono a lei insegnati i nomi, mediante la « rivelazione della paternità ». La spiegazione probabile del verso è quella data dall'Hammer-Purgstall, p. 69, nota 415, desunta quasi certamente dal commento di Dā'ūd al-Qayṣarī: « Hier ist zuerst eine « Anspielung auf den Koranvers, Sure II, V. 29, in dem es heisst: « *als Gott dem Adam* (dem Vater der Menschen) *die Namen aller* « *Dinge lehrte*; dann auch auf das Wort des Propheten: *Ich gehe* « *zu meinem Vater und eurem himmlischen Vater, dem heiligen* « *Geist*, d. i. Gabriel ». — Invece al-Kāšānī che, tutto imbevuto delle dottrine d'Ibn 'Arabī, ha una cosmologia modellata sull'emanazionismo plotiniano, vede nel padre lo « spirito universale » (*ar-rūḥ al-a'ẓam*): بوحي الابوة اي باشارة انتهاء الروح الاعظم التي علمنا الله تعالى على كل الاسماء. È vero però che lo spirito universale è identificato da al-Kāšānī con Adamo (comm. al vs. 69).

Digitized by Google

A questo punto il poeta illustra il suo pensiero facendo rilevare (vs. 677-679 D) l'ammaestramento che si trae osservando il giuoco, in apparenza futile, delle cosiddette ombre cinesi (*tayf ḫayal uẓ-ẓill*), delle quali fa poi una vivacissima e preziosa descrizione, da aggiungersi alla ricchissima bibliografia di G. Jacob, *Erwähnungen des Schattentheaters in der Welt-Litteratur*, Berlin 1906, ed al suo supplemento: *Die Erwähnungen des Schattentheaters u. der Zauberlaternen bis zum Jahre 1790: erweiterter bibliographischer Nachweis*, Berlin 1912. Il burattinaio, stando al di dietro dello schermo (*sitr*, vs. 705, 711, 713 D, plurale *sutā'ir*, vs. 679 D), proietta su questo le sue figure (*aškāl*, vs. 711 D)[1], le quali a te sembrano quasi viventi, sì che tu ti appassioni a ciò ch'esse rappresentano e fanno: « tu ridi di pia-« cere, come chi è al sommo della gioia, oppure piangi « singhiozzando qual [madre] dolorante per il figlio perduto: « tu gemi se [quelle figure] gemono perché fu loro rapita « qualche cosa di pregio, e ti commuovi se esse cantano « sopra un'aria musicale deliziosa » (vs. 683-684 D). Sullo schermo l'artista burattinaio fa comparire uccelli gorgheggianti sui rami; cammelli traversanti i deserti; navi che solcano i flutti; battaglie per terra e per mare, con ogni sorta d'ordigni guerreschi in azione come armi a mano, fuoco greco e catapulte; scene svariate di pesca e di caccia, e molte altre cose ancora (vs. 685-703 D)[2]. Tutto ciò è opera

[1] Sono figure, spesso colorate, alte da 30 a 70 cm., tagliate in cuoio forte e trasparente, le quali, mediante lunghe bacchette di legno, vengono premute e fatte muovere dal burattinaio contro una cortina o schermo di mussolina bianca; una lampada molto luminosa, posta fra il burattinaio e lo schermo, rende visibili le figure agli spettatori, che stanno dall'altra parte dello schermo. Cfr. C. Prüfer, *Das Schiffsspiel: ein Schattenspiel aus Kairo*, Münchener Beiträge zur Kenntnis des Orients, II, 1906, 154-155; C. Prüfer, *Ein ägyptisches Schattenspiel*, Erlangen 1906, p. VI e VIII; P. Kahle, *Islamische Schattenspielfiguren aus Egypten*, Der Islam, I, 1910, 264-299 e II, 1911, 143-195 (con 84 figure).

[2] Malgrado l'attuale grandissima decadenza del giuoco, anche oggi non mancano di esser rappresentate, fra l'altro, scene di battaglie

Digitized by Google

del burattinaio; s'egli toglie lo schermo non ti appare che lui. Lo stesso accadde all'anima del poeta nel cammino mistico; l'anima era prima l'artista burattinaio, i sensi eran quelli che formavano le figure, il corpo era lo schermo (vs. 701-712 D): tolto lo schermo (cioè scioltosi dai legami del corpo), l'anima gli apparve senza veli nel suo splendore, ecc.

Il commentatore al-Kāšanī, vivente nella lontana Media, non aveva un'idea del giuoco tanto comune in Egitto al tempo d'Ibn al-Fāriḍ; ha quindi inteso male tutto il lungo brano, ha escogitato cervellotiche interpretazioni per il *ḥayāl aẓ-ẓill* (termine tecnico designante il giuoco) [1], ed in un paio di punti, ove si allude al togliere lo schermo, parla di مشعبذ « ciarlatano » o « prestidigitatore » [2]. Ciò ha

navali e di carovane viaggianti nel deserto; cfr. F. Kern, in appendice a J. Horovitz, *Spuren griechischer Mimen im Orient*, Berlin 1905, p. 101 e 102.

[1] È tuttavia sempre oscuro che cosa significhi questo termine presso lo spagnuolo Ibn Ḥazm († 456 eg.), *K. al-Aḫlāq wa 's-siyar*, Cairo s. a. [1325 eg.], 28_{3-4} (= Abenhazam, *Los caracteres y la conducta, traducción española por M. Asín*, Madrid 1916, p. 33): « La « cosa più simile al mondo che io abbia veduto è il [giuoco del] *ḥa-* « *yāl aẓ-ẓill*, consistente in immagini montate su una macina di le- « gno che viene girata velocemente, sì che alcune [di esse] scom- « paiono ed altre appaiono » اشبه ما رايت بالدنيا خيال الظل وهي تماثيل مركبة على مطحنة خشب تدار بسرعة فتغيب طائفة وتبدو اخرى. Anche E. Wiedemann *Ueber eine optische Vorrichtung* (Archiv f. die Gesch. der Naturwissenschaften u. Technik, II, 1909-10, p. 154), si limita a citare il passo, senza tentarne alcuna spiegazione. La traduzione dell'Asín (« las sombras chinescas de la linterna mágica ») non è quindi esatta.

[2] Il vocabolo *muša'bil* indica tuttora il « burattinaio » del teatro delle marionette nel passo di al-Ġazālī, *Iḥyā'*, Cairo 1279, IV, 122 [ed. Cairo 1302, IV, 90, verso la fine del 1° rukn del k. aṣ-ṣabr], riportato da C. Brockelmann, *Miscellen zur arabischen Literaturgesch.: II. Eine alte Erwähnung des Schattenspieles?* (Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909, p. 234-235). L'attenta considerazione del passo, nel quale non solo si accenna ai fili sottili mediante i quali i fantocci sono mossi, ma anche al burattinaio, che, stando dietro una cortina

Digitized by Google

tratto pure in inganno il Di Matteo, la cui traduzione ha quindi bisogno di parecchi ritocchi (cfr. p. es. la sua versione dei vs. 683-684 D con la mia data qui a pag. 93), e lo ha indotto a vedere in tutto il passo una affermazione di vero panteismo acosmistico, come si rileva da due punti della sua introduzione, p. 27-28 (cap. sui « pregi e difetti della grande Tā'iyyah ») e 57 (cap. sui rapporti tra Ibn al-Farid e Plotino).

Vs. 713-716 D = 712-715 K:

فلمّا رفعتُ الستر عنّي كرَفْعه
بتحيثُ بَدَتْ لي النفسُ من غير حَجْبة
وقد طلعَتْ شمسُ الشهود فأشرَقَ الـ
ـوجودُ وحُلّتْ بي عُقودُ أَخِيّة
قتلتُ غلامَ النفس بين اقامتي الـ
ـحجدارَ لأَحكامي وخَرْقُ سَفينتي
وعُدْتُ بإمدادي على كل عالَم
على حسب الافعال في كل مُدّة

Trad. D. M.: « Quando mi tolsi il velo, come il commediante « toglie [gli abiti da commedia] ed apparvi a me stesso svelata- « mente.

« ed una viva luce come il sole irradiò il mio sguardo, e la « mia essenza tutta rifulse per essersi sciolti i miei lacci,

« annientai ciò che v'era di fanciullo nell'anima mia: onde « eressi un muro tra me e le leggi della mia natura, e sconquassai « la nave (cioè il corpo).

« Allora non sorretto che da me stesso, tornai in tutti i mondi « dotato di tutte le azioni di tutti i tempi ».

(*ḥiǧāb*), fa uscir fuori i burattini, mostra evidentemente che non si tratta di « ombre cinesi »; quindi va eliminato il dubbio del Brockelmann, e soppresso questo passo nel Supplemento (1942) della bibliografia del Jacob citata qui sopra, p. 93.

Digitized by Google

Nel 1° vs. il poeta continua il precedente paragone del corpo con lo schermo (*sitr*) sul quale il burattinaio fa comparire le « ombre cinesi »; liberatasi dai legami del corpo nell'estasi mistica, l'anima ritrova sè stessa. Par di sentire qui una eco fedele delle prime parole colle quali Plotino (*Enneadi*, IV, VIII, 1) descrive le estasi da lui sperimentate: « Più volte, levandomi dal corpo verso me stesso, e dive-« nendo fuori di tutte le altre cose ma dentro me stesso... » (πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἐμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος, καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἐμαυτοῦ δὲ εἴσω...); descrizione ben nota agli Arabi, che sogliono attribuirla ad Aristotele, trovandosi essa inserita nella *Teologia* del Pseudo-Aristotele [1]. Inoltre è da tener presente che il conoscere l'anima propria ossia sé stessi, è per i mistici la base della conoscenza di Dio, conformemente a un detto posto in bocca a Maometto: « Chi conosce l'anima propria già conosce il suo Signore » من عرف نفسه فقد عرف ربه [2]. — Nel 2° vs. *šuhūd* va preso

[1] Sulla *Teologia* cfr. qui sopra p. 23 (e n. 1). La visione è riferita per intero nella *Teologia*, ed. Dieterici, p. 8-9 (اني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني وصرت كاني جوهـر مجرد بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي راجعا اليها خارجا من سائر الاشياء الخ) e nel trattatello d'al-Fārābī sull'accordo fra Platone ed Aristotele (Alfārābī's *Philos. Abhandlungen* ed. Dieterici, p. 31 = vers. 50-51; a pag. 537-538 dell'ed. del medesimo trattatello in marg. ad aš-Šīrāzī, *Šarḥ ḥikmat al-išrāq*, Ṭehrān 1313[-1316]). È ricordata anche nella III[a] delle *Rasā'il Iḫwān aṣ-ṣafā'*, ed. Bombay 1305-1306, I, 1[a] p., 69 4 d. b.-70 1 (= ed. Dieterici 121 5-8). — Ad essa accenna pure as-Suhrawardī al-Maqtūl († 587 eg.), *Ḥikmat al-išrāq*, 378, ma attribuendola a Platone; il commentatore aš-Šīrazī la riferisce per intero (p. 378-379), togliendola dal *K. at-talwīḥāt* dello stesso as-Suhrawardī, dove ancora figura Platone in luogo del Pseudo-Aristotele (Plotino).

[2] Citato p. es. da al-Ġazālī, *Kīmiyā' as-sa'ādah* (nella *maǧmū'at ar-rasā'il* dell'editore Faraǧ Allāh Zakī al-Kurdī), Cairo 1328, p. 503 (cap. fī ma'rifat an-nafs). — Poco dopo, parlando del *rūḥ*, al-Ġazālī dice (p. 505-506): ومعرفة حقيقته ومعرفة صفاته مفتاح معرفة الله سبحانه. Cf. il passo dell'*Iḥyā'*, III, 361-362, tradotto qui sopra, p. 48-49; *Selected poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz edited and trans-*

Digitized by Google

nel suo senso tecnico di « visione di Dio » durante lo stato mistico, come nel vs. 212 D = 211 K, esaminato qui sopra a p. 71-72; *al-wuǧūd* ha qui il senso, già indicato sopra (p. 78), di « l'esistente », « l'universo »: *uḫiyyah* è la corda, fissata al terreno, con la quale si tiene legato il piede d'una bestia. — Il 3° vs. è incomprensibile se non si tiene presente l'allusione al racconto coranico del viaggio di Mosè al « confluente dei due mari »: allusione che il commentatore al-Kāšānī non rileva, probabilmente stimando superfluo il farne cenno ai suoi lettori musulmani. In quel viaggio, il misterioso accompagnatore di Mosè dapprima sfonda (*ḫaraqa*) la barca (*safīnah*) nella quale essi si trovano (*Cor.* 18,70); poi uccide (*qatala*), apparentemente senza ragione, un giovanotto (*ġulām*, *Cor.* 18,73); quindi tiene su (*aqāma*) un muro (*ǧidār*) che stava per cadere (*Cor.* 18,76); infine (*Cor.* 18,78-81) dà a Mosè stupefatto la spiegazione di questi atti incomprensibili. Ibn al-Fāriḍ adopera le parole del Corano, e l'ordine dei fatti in esso narrati, per simboleggiare la completa via

---

lated by R. A. Nicholson, Cambridge 1898, p. 250 (ad XVII, 11). — Un concetto non molto diverso sembra trovarsi nella filosofia di Plotino, cfr. E. Vacherot, *Hist. critique de l'école d'Alexandrie*, Paris 1846-51, I, 380: « L'âme peut connaître toute vérité... Car par « l'intelligence, elle se confond avec le monde intelligible tout en- « tier, avec l'âme universelle, avec Dieu même. La science univer- « selle se réduit à la conscience: pour tout connaître, l'âme n'a qu'a « regarder en elle: la vraie méthode de la philosophie est le γνῶθι « σεαυτόν ». Su questo fondamento della mistica plotiniana si veda anche A.-Ed. Chaignet, *Hist. de la psychol. des Grecs*, t. IV (1892), p. 338 e 339-340. — Indipendentemente dal neoplatonismo, e basandosi sul concetto della presenza di Dio nell'anima del mistico, anche alcuni mistici cristiani affermano che la coscienza è lo specchio più fedele nel quale lo spirito possa contemplare Dio, che questi va cercato dentro l'anima nostra e non al di fuori, e che soltanto la cognizione di noi medesimi può iniziare alla conoscenza della divinità; cfr. per es. i testi di Ugo da S. Vittore (1096-1141 Cr.), del suo discepolo Riccardo da S. Vittore e di S. Bonaventura (1221-1274 Cr.; l'anima è « imago Dei ») riferiti dal Vacherot, *op. cit.*, III, 127, 131, 138. Circa il senso della presenza di Dio nell'anima del mistico si leggano i testi raccolti in appendice al V cap. delle *Grâces d'oraison* del p. Poulain.

Digitized by Google

ascetico-mistica da lui percorsa; dice cioè di aver ucciso il « giovanotto [1] dell'anima » (ossia l'anima concupiscente) dopo « aver tenuto su il muro dei suoi precetti » (ossia dopo aver adempiuto scrupolosamente alle norme della via ascetica) e prima di « sfondar la sua nave » (ossia prima di giungere al definitivo spezzamento dei legami corporei per lasciar salire lo spirito alle supreme altezze mistiche). — Nel 4° vs. *imdād* non va preso nel senso di « aiuto », ma in quello di « estendere », come ha inteso al-Kāšānī, e come si ha già nel vs. 103 D = 102 K esaminato qui sopra, a p. 33. Il vs. diventa il principio d'una glorificazione di Dio, col quale Ibn al-Fāriḍ si sente così unito da poter parlare in nome di Lui in prima persona [2]. — Tradurrei pertanto:

« Quando levai lo schermo a quel modo ch'egli (= il buratti-
« naio) lo leva, sicchè l'anima [mia] mi apparve senza velo,

« — ormai il sole della [mia] visione [di Dio] era sorto, sicchè
« [ai miei occhi] l'universo brillava [di luce], ed in me erano stati
« sciolti i nodi dei ceppi che avvincono alla terra, —

« uccisi il concupiscente giovanotto dell'anima, fra il tener su
« il muro per i miei precetti [ascetici] e lo sfondar la mia nave,

« ed [unito a Dio] tornai ad estendermi ad ogni mondo [sen-
« sibile e sovrasensibile], così come [fanne] le azioni [di Dio] in
« ogni tempo ».

---

[1] *Ġulām* qui non è nel senso di « fanciullo », ma in quello più proprio di « giovanotto » nell'età in cui è più forte la *ġulmah* (concupiscenza, appetiti sensuali).

[2] Cfr. qui sopra, p. 11 e 49. — Tornano alla mente le entusiastiche parole di S. Paolo, *Galat.* II, 20: « Io sono crocifisso con Cristo; non più vivo io, ma vive in me Cristo »; parole così rammentate dallo pseudo Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 13: « Pertanto anche il gran Paolo, invasato dall'amore divino « e fatto partecipe della forza estatica di questo, con bocca divina-
« mente inspirata esclama: "Non più vivo io, ma vive in me Cristo", « come vero amante rapito fuor di sé stesso in Dio e vivente non « la vita propria, ma quella, ardentemente amata, del suo amante » διὸ καὶ Παῦλος ὁ μέγας, ἐν κατοχῇ τοῦ θείου γεγονὼς ἔρωτος, καὶ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως μετειληφὼς, ἐνθέῳ στόματι, Ζῶ ἐγώ, φησίν, οὐκ ἔτι, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὡς ἀληθὴς ἐραστὴς καὶ ἐξεστηκὼς τῷ Θεῷ, καὶ οὐ τὴν ἑαυτοῦ ζῶν, ἀλλὰ τοῦ ἐραστοῦ ζωήν, ὡς σφόδρα ἀγαπητήν.

Digitized by Google

Vs. 722-724 D = 721-723 K:

تسبَّبْتُ في التوحيد حتى وجدتُهُ

وواسطةُ الاسباب احـــدى ادلّتـي

ووحّدتُ في الاسباب حتى فقَدْتُها

ورابطةُ التوحيد احـــدى وسيلـــة

وجرّدتُ نفسي عنهما فتوحّدَتْ

ولم تـــك يومًا قـطّ غيـــرَ وحيدة

Trad. D. M.: « Ho cercato le cause dell'Uno e infine le ho tro-
« vate proprio in esso; e ne è uno dei miei argomenti il mezzo
« delle cause;

« ed immedesimai nell'Uno le cause in modo che esse dispar-
« vero, ed il legame dell'Uno ne è il mezzo più conducente.

« Ho escluso la causa ed il causato, e così son rimasto Uno e
« non sono stato mai non Uno ».

Tawḥīd non può significare l'« Uno »; a questa traduzione arbitraria il D. M. è stato portato dal preconcetto di trovare in Ibn al-Fariḍ l'esatto corrispondente del τὸ ἕν di Plotino. Analoga inesattezza è a p. 104: « l'*ittiḥād* (l'*Unum* dei neo-platonici) ». — تسبب في non è « cercare le cause di », bensì « cercare i mezzi per » fare od ottenere qualcosa: cfr. Lane e Dozy *s. v.* — Nel terzo verso parecchie edd. beirutine (p. es. quelle del 1887, del 1894, del 1328 eg.) hanno a torto فتجـرّدت in luogo del فتوحدت dell'editio princeps d'Aleppo, di K e di H. — Nei vs. antecedenti ed in questi tre il poeta descrive i mezzi mediante i quali l'aspirante (*murīd*) può gradatamente elevarsi fino all'unione con Dio. Elemento fondamentale per ciò è l'osservanza delle pratiche obbligatorie (*farīḍah*) del culto e l'assoggettarsi anche a quelle supererogatorie (*nafl.* vs. 720 D = 719 K); a ciò si aggiungeranno le svariate pratiche ascetiche che si possono veder descritte in qualsiasi trattato di ṣūfismo. Con questi mezzi l'aspirante giunge a quel primo grado del *tawḥīd* mistico, che consiste nell'aver sempre presente il

*

Digitized by Google

pensiero di Dio e quello della sua unità, e nell'allontanare da sè ogni pensiero estraneo; a questo grado allude il vs. 722 D = 721 K. Dopo di ciò l'aspirante capace non ha più bisogno dei mezzi molteplici suddetti, ma, come insegnano i manuali di ṣūfismo, riduce le pratiche ascetiche al *tafakkur* « meditazione » sull'essenza unitaria di Dio; è questo il secondo grado del *tawḥīd*, a cui si riferisce il vs. 723 D = 722 K. Finalmente viene l'ultimo passo, indicato al vs. 724 D = 723 K: ai mezzi molteplici del primo grado ed alla semplice meditazione del secondo, il mistico sostituisce ormai l'unione costante dell'animo suo con Dio, il vedere Dio in ogni cosa, ch'è il terzo grado del *tawḥīd* ed in cui ha luogo il manifestarsi della maestà divina nell'estasi. — Tradurremo dunque:

« Cercai i mezzi per giungere al *tawḥīd*, fin che lo trovai, es-
« sendo l'intervento di [quei] mezzi una delle mie guide [a ciò];

« [poscia] ridussi ad uno solo quei mezzi [molteplici], sì che li
« perdetti, essendo il vincolo di tale unificazione [dei mezzi] il più
« efficace espediente per accostarsi [a Dio];

« [infine] staccai da entrambi (= dai mezzi molteplici e dal
« mezzo unico) l'anima mia, sicché questa rimase isolata [da ogni
« pensiero discorsivo] e non fu mai più se non sola [con Dio] ».

Vs. 731-732 D = 730-731 K:

فبي مجلسُ الاذكار سمْعُ مطالع

ولي حانةُ الخمّار عينُ طليعة

وما عقَدَ الزنّارَ حُكْمًا سوى يدي

وإن حُلَّ بالاقرار بي فهْي حَلَّتِ

Trad. D. M.: « Per mio mezzo coloro che riuniti insieme ascol-
« tano la lettura dei libri sacri sono udito di chi legge, e per me
« la bettola dell'oste è occhio di avanguardia.

« Il legame della legge è opera della mia mano, e se questo
« legame è sciolto colla credenza che hanno in me, è la stessa mia
« mano che lo scioglie ».

Maǧlis al-aḏkār (o *maǧlis aḏ-ḏikr*) è la riunione dei Ṣūfī per il *ḏikr*, ossia per compiere in comune il rituale

Digitized by Google

mistico; la metafora del bettoliere è stata già spiegata alla p. 67. — Nel secondo vs. *zunnār* (ζωνάριον) designa la cintura imposta ai Cristiani ed agli Ebrei sudditi dello stato islamico, per distinguerli dai Musulmani [1]. حكمًا significa « virtualmente », opposto a حسًا « realmente »: cfr. Lane 617 *b*. — Quindi il poeta fa dire alla divinità:

« A motivo mio la riunione [dei Ṣufi] per il *dikr* [sta in] ascolto « di chi legge [preghiere ed inni religiosi]; a motivo mio la bettola « del bettoliere (= del maestro mistico) è [sempre aperta come] « l'occhio d'una scolta;

« Null'altri che la mia mano lega virtualmente la cintura [al « seguace di Cristo o di Mosè]; e se [tale cintura] viene sciolta « in seguito al riconoscermi apertamente (= al suo convertirsi « all'islamismo), è la mano mia quella che l'ha sciolta ».

Vs. 744-747 D (= 743-746 K):

فلا عَبَثٌ والخَلْقُ لم يُخْلَقوا سُدًى

وان لم تكُنْ افعالُهم بالسَّديدة

على سمةِ الاسماء تجري امورُهم

وحكمةُ وصْفِ الذات للحُكم اجْرَتِ

يُصرِّفهم في القبضتين ولا ولا

فقبضةُ تنعيم وقبضة شِقْوة

الا هٰكذا فَلْتعرفِ النفسُ او فلا

ويُتلَى بها الفرقان كل صبيحة

[1] Quindi, accennando a un oste ebreo, Abū Nuwās, *Dīw.*, Cairo 1898, p. 273 (= *Weinlieder* ed. Ahlwardt, nr. 32, vs. 2; rima *-rā*) dice: فلما حكى الزنار ان ليس مسلما. — Al-Kāšānī, all'uso persiano, vede nel vs. d'Ibn al-Fāriḍ un'allusione ai seguaci di Zoroastro; ma ciò non si accorda con i due versi seguenti (733-734 D). I Zoroastriani sono menzionati un po' più avanti, nei vs. 740-742 D = 739-741 K.

Digitized by Google

Trad. D. M.: « Nessuna cosa è vana, e le creature non sono « state create inutilmente, quantunque le loro azioni non siano « rette.

« Le loro faccende seguono la natura del loro essere, giacché « la sapienza dell'essenza ha stabilito una legge:

« la loro libera azione di agire risulta dalle due espressioni « negative " walâ walâ " (e non, e non), [che furono pronunziate « da Dio] quando prese la gente felice del cielo e la gente infelice.

« Così devono dunque conoscersi [le cose], o non si ha da « conoscer nulla; e così dev'esser letto il Corano ogni mattina ».

Il primo vs. allude a due versetti coranici, ossia *Cor.* 23, 117: أفحسبتم أنّما خلقناكم عَبَثًا وانكم الينا لا تُرْجَعون « credete forse che Noi vi abbiamo creato per giuoco e che non sarete fatti ritornare a Noi? » (allusione ai premi ed alle pene della vita futura); e *Cor.* 75, 36: ايحسب الانسان أن يُتْرَكَ سُدًى « crede forse l'uomo ch'egli sia lasciato abbandonato a sè stesso? » (cioè senza doveri in questa vita e senza premi o castighi nella vita futura). Il poeta qui intende il determinismo delle azioni umane da parte di Dio. — Nel tradurre il terzo vs. il D. M. si attiene evidentemente alla lezione تصرّفهم di K, dimenticata nella lista delle varianti (cfr. qui sopra, p. 58) e certo men buona di quella di D ed H, benché il senso sia sempre in fondo lo stesso. Il D. M., nella nota 193 di p. 257, osserva giustamente, con i commentatori, che il poeta allude al ḥadīṯ, secondo il quale Dio, dopo creato Adamo, fece uscire dalla mano destra di questi una parte della sua futura discendenza, bianca come l'argento, e che Dio contenne tutta in una *manata* (قبضة), e dalla sinistra d'Adamo trasse l'altra parte della futura umanità, nera come il carbone, e ch'egli contenne tutta in un'altra *manata*; indi dichiarò: « Quelli saranno in paradiso, *e non* mi curerò (ولا ابالي) se questi invece saranno nell'inferno, *e non* mi curerò » [1]. Il D. M. nella sua nota

[1] Varie forme di questo ḥadīṯ si possono leggere in Ibn Qayyim al-Ǧawziyyah, *Šifā' al-'alīl*, Cairo 1323, 10-12. Cfr. al-Ġazālī, *ad-Durrah al-fāḫirah*, ed. L. Gautier, Genève 1878, p. 3-4.

Digitized by Google

afferma: « Or Ibn al-Fāriḍ si basa su questo ḥadīṯ per no-« strare che tutti gli esseri agiscono secondo la loro propria « natura, indipendentemente da Dio ». Ma è facile scorgere che è tutto l'opposto: tanto quel ḥadīṯ quanto Ibn al-Fāriḍ (come già appariva dal vs. 732 D = 731 K, riferito qui sopra) sostengono la più assoluta predestinazione degli uomini al paradiso od all'inferno. Ed anche il secondo vs., frainteso dal D. M., dice la stessa cosa: il poeta allude ai contrari nomi od epiteti di Dio, quali *muʿizz* « glorificante » e *mudill* « avvilente », *hādī* « ben guidante » e *mudill* « sviante », nonché alle corrispondenti qualificazioni astratte di *iʿzāz* « glorificazione », *iḏlāl* « avvilimento » ecc., le quali dunque si possono applicare all'essenza divina. — Il quarto vs. conferma tutto ciò: esso allude ai vari passi coranici in cui è detto che Dio guida rettamente o lascia andar a perdizione chi Egli vuole. Cfr. qui sopra, p. 13-14. — La traduzione va dunque corretta così:

« Non v'è [cosa che sia stata creata per] giuoco; né le crea-« ture sono state create abbandonate a loro stesse, anche se le « loro azioni non sono secondo la [via] retta.

« Secondo il marchio [impresso] dai [varii] nomi [di Dio] « procedono le cose loro: la sapienza racchiusa nelle [diverse] « qualificazioni della essenza [divina] li conduce al giudizio [da « pronunziarsi a loro riguardo, rispetto al destino nella vita futura]:

« li fa agire l'" e non ", l'" e non " [pronunziato da Dio] sulle « due " manate ": una, manata di felicità, e l'altra, manata di per-« dizione eterna.

« Non è forse così? — ogni persona lo sappia. — O potrebbe « non essere così, una volta che ogni mattina vien recitato il Corano « con quel [che ho detto]? ».

Vs. 751-753 D = 750-752 K:

ولي من مُفيض الجمع عنـد سلامه

علـيّ بـأَو ادنـى اشـارةُ نسـبـة

ومـن نـوره مشكاةُ ذاتيَ اشرقـت

عليّ فنـارت بي عِشائي كضَحْوتي

Digitized by Google

فأشهدتني كوني هناك فكنتُهُ

وشاهدتُهُ ايّاي والنورُ بهجتي

Trad. D. M.: « Le parole " o più vicino " profferite dal gene-
« roso donatore dell'unione, quando mi salutò, indicano il rapporto
« che io ho con lui.

« Dalla sua luce brillò la mia essenza in me come la luce in
« una nicchia, ed allora la mia sera splendette come il mio mattino.

« Io ho fatto vedere me a me, ed io era lui stesso, e vidi
« ch'egli era io, e la luce era il mio splendore ».

Questa traduzione, oltre a contenere qualche equivoco od inesattezza, riesce in parte incomprensibile per l'assenza d'ogni commento. — Il poeta allude anche qui (cfr. sopra, p. 88-89) alla preesistenza di Maometto (« l'elargitore dell'unione mistica »: cfr. vs. 503 D = 502 K) in cielo, alla derivazione delle alte dottrine ṣūfiche dall'insegnamento esoterico di Maometto, ed al saluto che lo spirito di questo avrebbe rivolto agli spiriti dei profeti e dei santi (*ṣāliḥūn*), e quindi anche a quello del poeta, stando nella somma stazione dell'« o più vicino » (cfr. sopra, p. 74) prima delle loro esistenze corporee terrene. Cfr. anche il vs. 314 D = 313 K, e probabilmente il vs. 670 D = 669 K (sul quale v. qui sopra, p. 92, n. 1). — Il secondo verso [1] contiene un'allusione al famoso passo coranico (*Cor.* 24, 35), così atto alle elucubrazioni mistiche, nel quale la luce di Dio è paragonata ad una nicchia nella quale si trovi una lampada splendente ecc.; inoltre qui la « nicchia » (*miškāh*) è metonimia per designare il « corpo ». — Nel terzo vs. il D. M. segue la cattiva lezione di H e K (*ašhadtunī*), in luogo di quella buona di D (*ušhidtunī*); il كوني è un accusativo di tempo, come quelli indicati in Wright[3], II, 110 (§ 44, Rem. *a*). — Si traduca:

[1] Per il نارت . . . عشائي, quasi si trattasse d'un femm., cfr. l'espressione اقبلت العشاء in Lane 2056*a*; A. Fischer, *Das Geschlecht der Infinitive im Arabischen*, ZDMG, 60, 1906, 843_{10-11} ed 857 (con la nota 1).

Digitized by Google

« Dall'elargitore dell'unione [mistica][1], allorchè egli mi salutò « nella [stazione dell'] " o più vicino ", venne a me l'indizio d'una « parentela [spirituale con lui];

« dalla sua luce la nicchia della mia essenza brillò su di me, « sicché in me la mia sera (= la mia vita corporea terrena) fu « splendente come la mia mattina (= la vita del mio spirito ante- « riore all'esistenza terrena).

« Pertanto, mentre ero colà, fui fatto vedere a me stesso, e « fui lui e vidi ch'egli era me, mentre la luce [dell'essenza divina « formava] il mio splendore ».

⁂

Questi esempi di passi non bene intesi, che io ho pigliati a caso, se sono sufficienti a mostrare i difetti della versione, bastano anche a far comprendere le difficoltà non comuni alle quali il traduttore andava incontro e che nemmeno io oserei presumere di riuscir a risolvere tutte. Sarà sempre merito del Di Matteo l'aver fatto un gran passo innanzi rispetto al lavoro del Hammer-Purgstall, e, malgrado le innegabili imperfezioni, l'aver additato per la prima volta a lettori europei la vera natura del poema pregevolissimo d'Ibn al-Fāriḍ.

Il libro, autografato e tirato in scarsissimo numero di esemplari, potrà essere sottoposto a paziente lavoro di lima da parte del D. M., il quale ha già dato prova di costanza e tenacia lodevolissime in questo suo studio difficile, a cui

---

[1] Traduco così in considerazione del vs. 503 D, come ho detto qui sopra, p. 104. Ma *ǵam'*, anzichè nel senso di « unione [mistica] », potrebbe anche prendersi in quello di « totalità », « tutti », come nel vs. 563 D citato qui a p. 86 (cfr. anche p. 33); in tal caso Maometto sarebbe « colui che elargisce a tutti » favori, scienza esoterica ecc. Questa seconda interpretazione troverebbe un appoggio nel vs. 615 D = 614 K, ove si dice di Maometto:

وجـاء باسرار الجميـع مفيضُها علينا لهم ختما على حين فترة

« chiudendo, dopo [lunga] sospensione di missioni profetiche, la [serie] loro (= degli « apostoli inviati da Dio), apportò i segreti di tutti loro colui che li ha elargiti a noi ».

Digitized by Google

pochi avrebbero osato cimentarsi. Ci auguriamo che, nel dare alle stampe la nuova edizione, egli non abbia più ad essere troppo inceppato da preoccupazioni di spazio, e possa quindi ampliare di molto il commento, approfondire lo studio comparativo fra le interpretazioni di ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī e d'al-Kāšānī, e sovra tutto preporre una esposizione organica di tutto il sistema mistico d'Ibn al-Fāriḍ, esposizione che renderebbe anche assai più facile e spedito il commento ai singoli versi.

CARLO ALFONSO NALLINO.

[*Stampato nell'aprile 1919*].

AGGIUNTA PER PAG. 14: Il concetto che i pagani politeisti, pur nella loro falsa religione, mirino a Dio, è già implicito nel *Corano* 39,1: « Coloro i quali si prendono patroni (*awliyā'*) all'infuori di « Lui (= Dio) [dicono]: Noi non li adoriamo se non affinchè essi « ci avvicinino maggiormente a Dio ». Quindi, riferendosi a questo passo coranico, al-Ġazālī scrive nell'*Iḥyā'*, Cairo 1302[-03], IV, 80 (2° rukn del k. aṣ-ṣabr, ṭarīq kašf al-ġaṭā'...): اذ عبدة الاوثان قالوا ما نعبدهم الا ليقرّبونا الى الله زلفى فكانوا داخلين في اوائل ابواب التوحيد دخولا ضعيفا.

A PAG. 33, lin. 1 d. b., in luogo di فتهنأت si legga فتهنأت.

A PAG. 94, lin. 1 della nota 2: in luogo di *tuttora* si legga *tuttavia*.

Digitized by Google